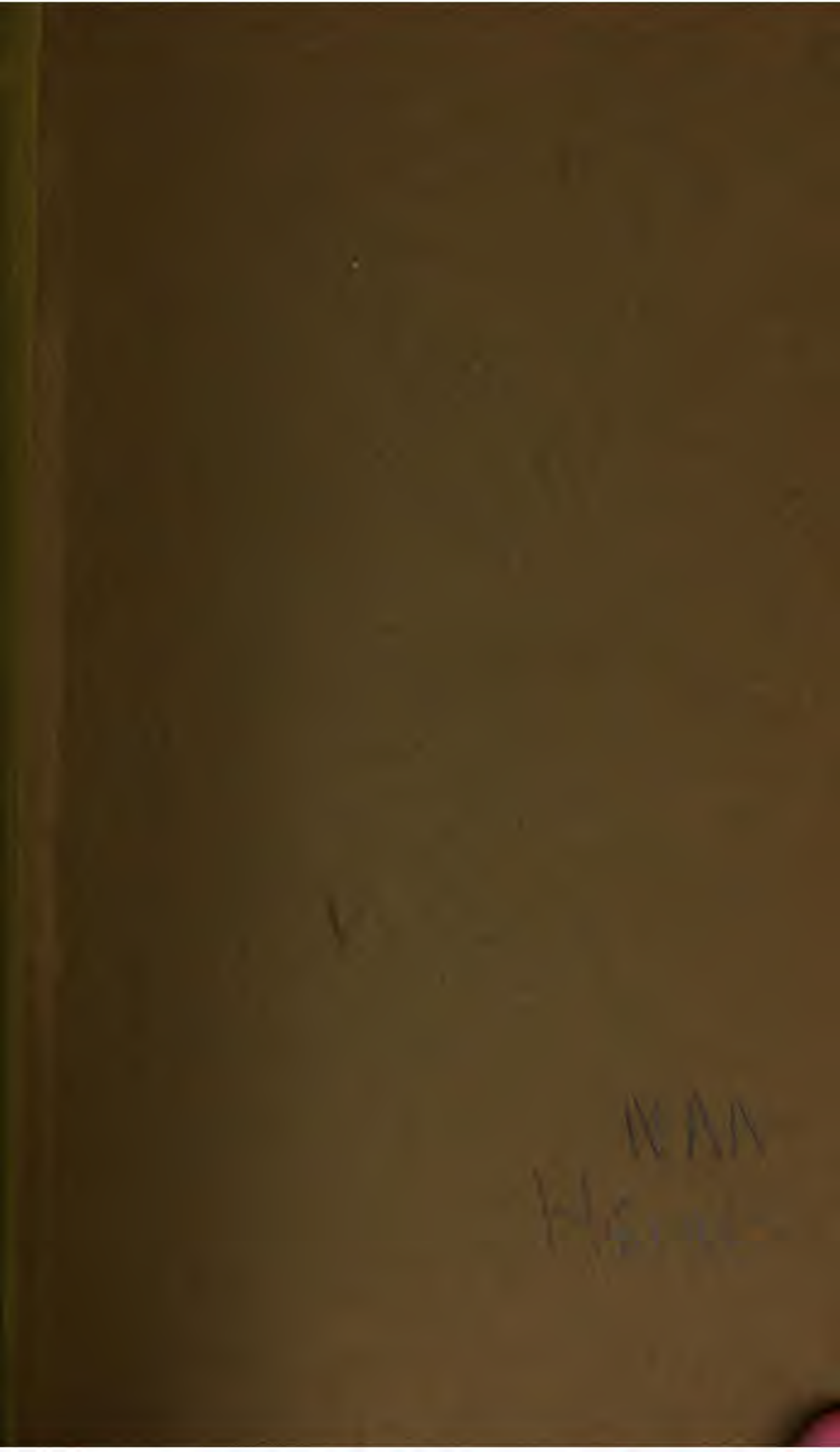
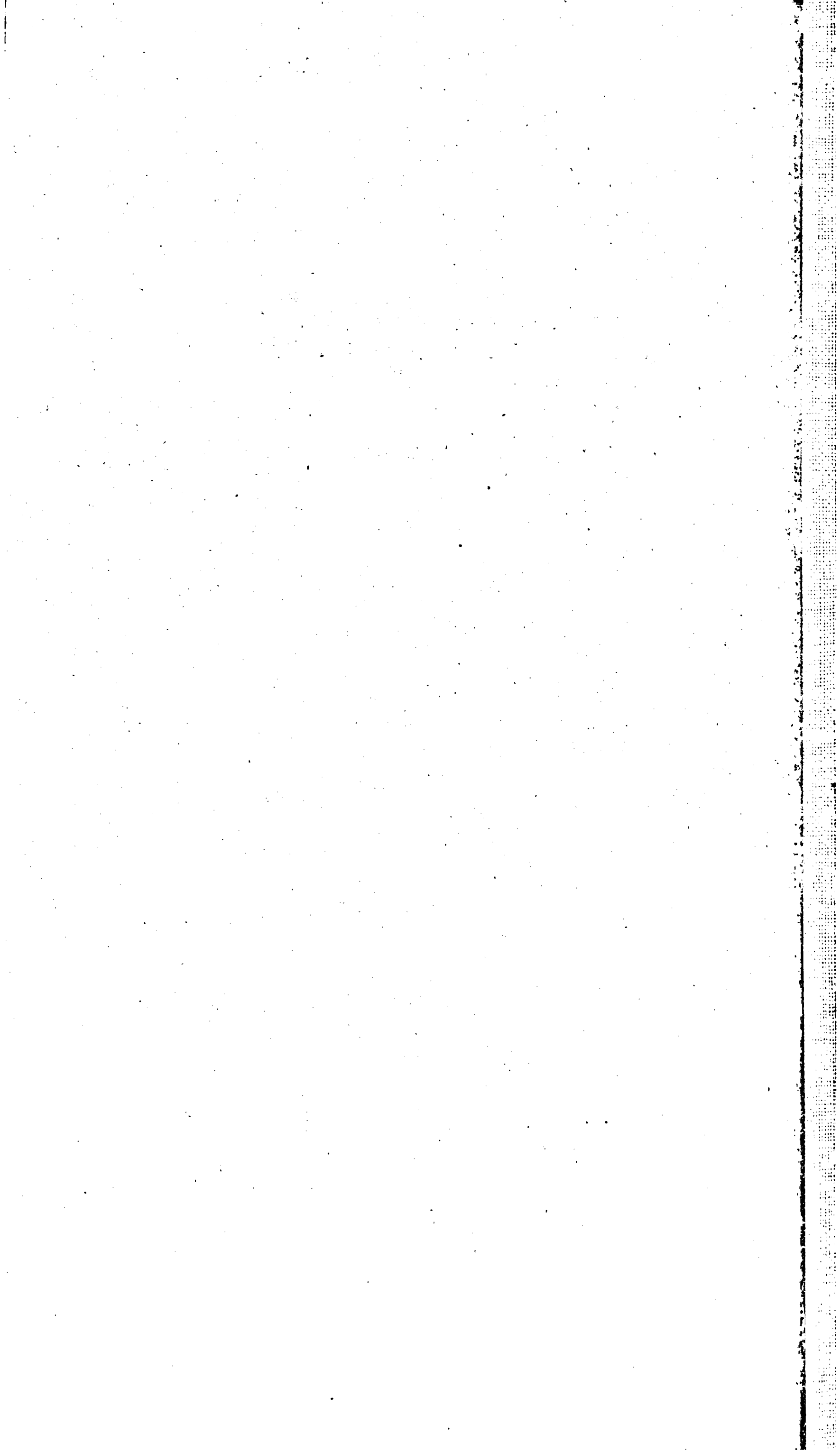
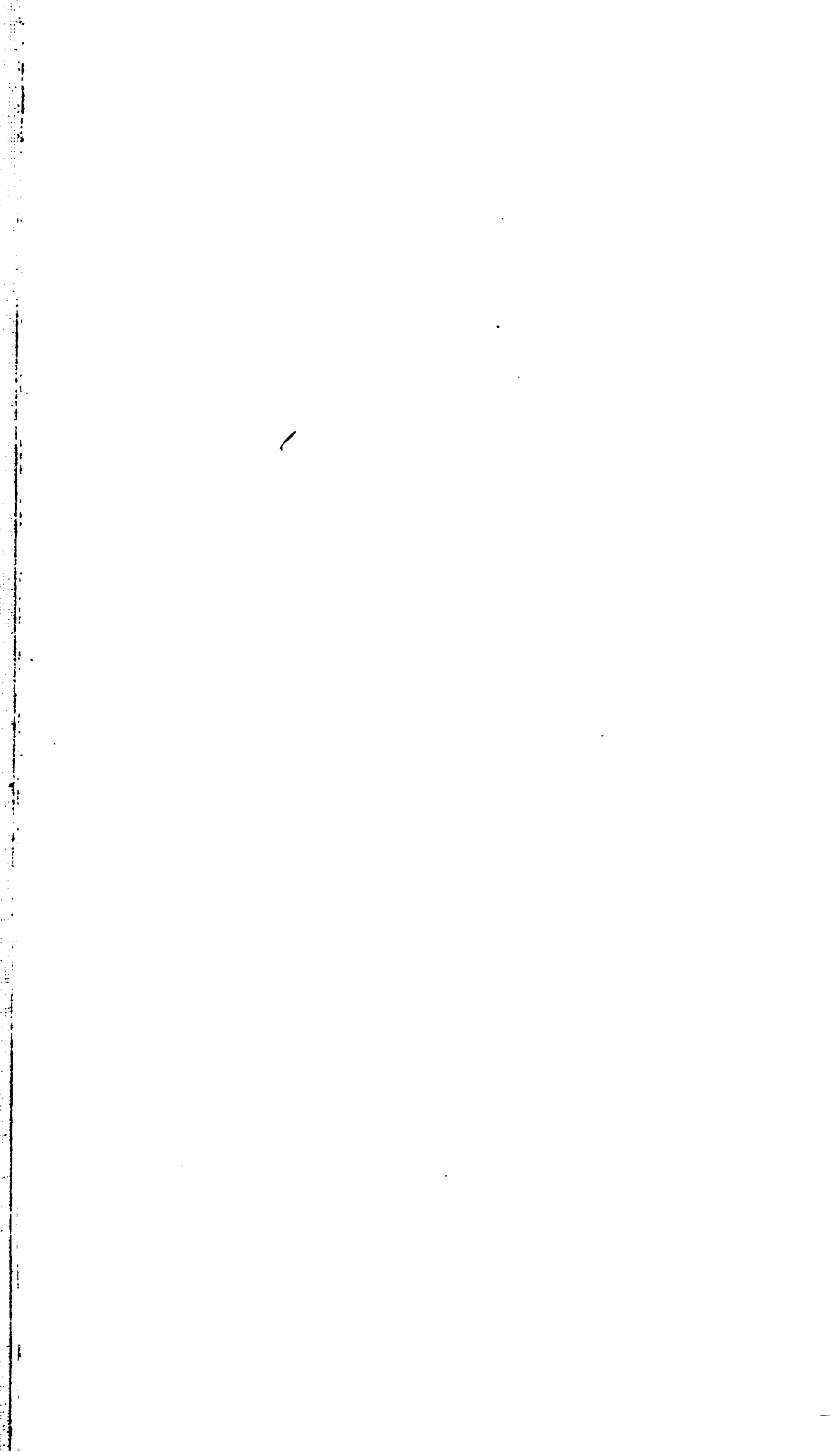
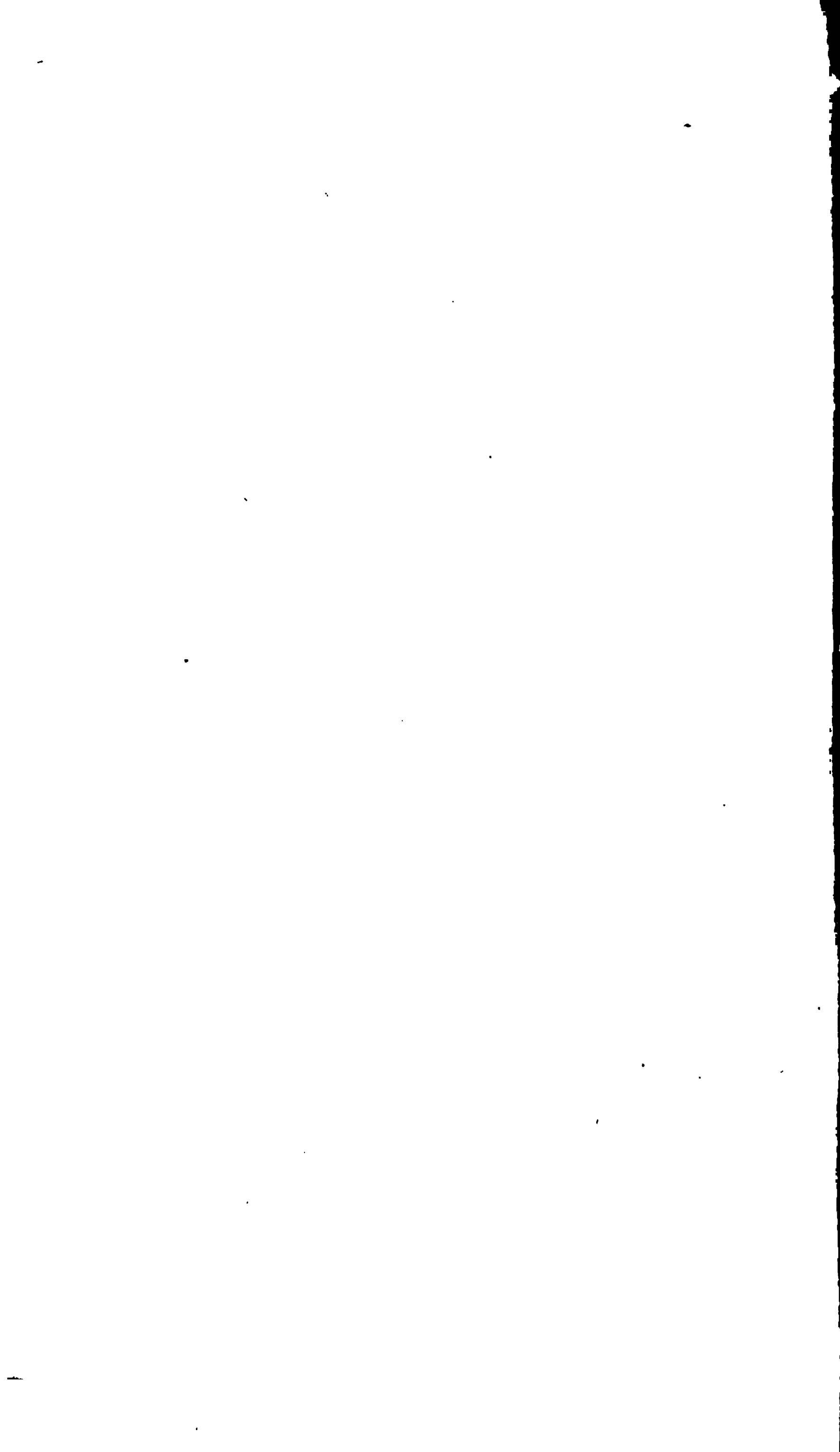
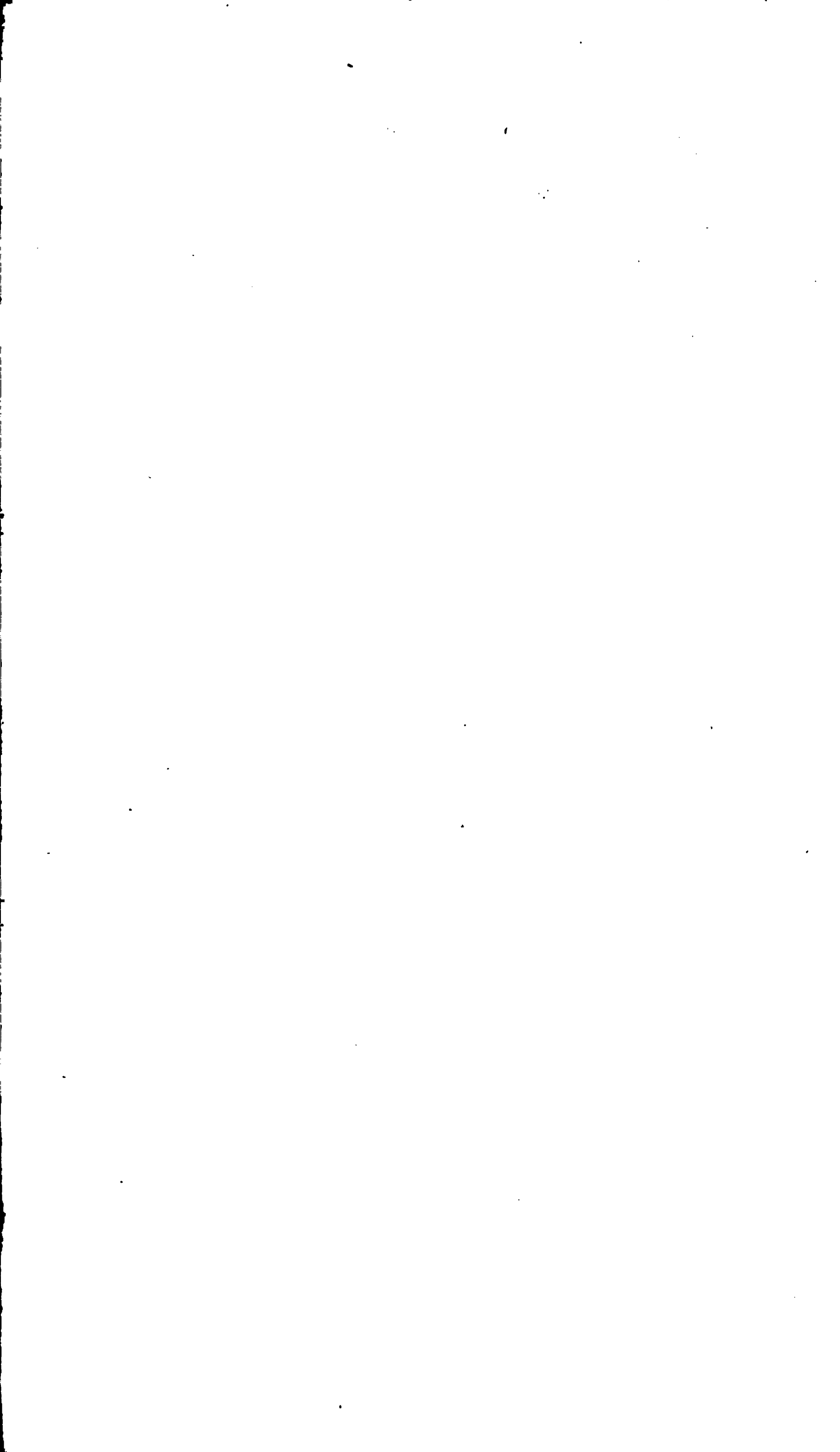












Hermes

oder

kritisches Jahrbuch der Literatur.

Zweites Stück

für

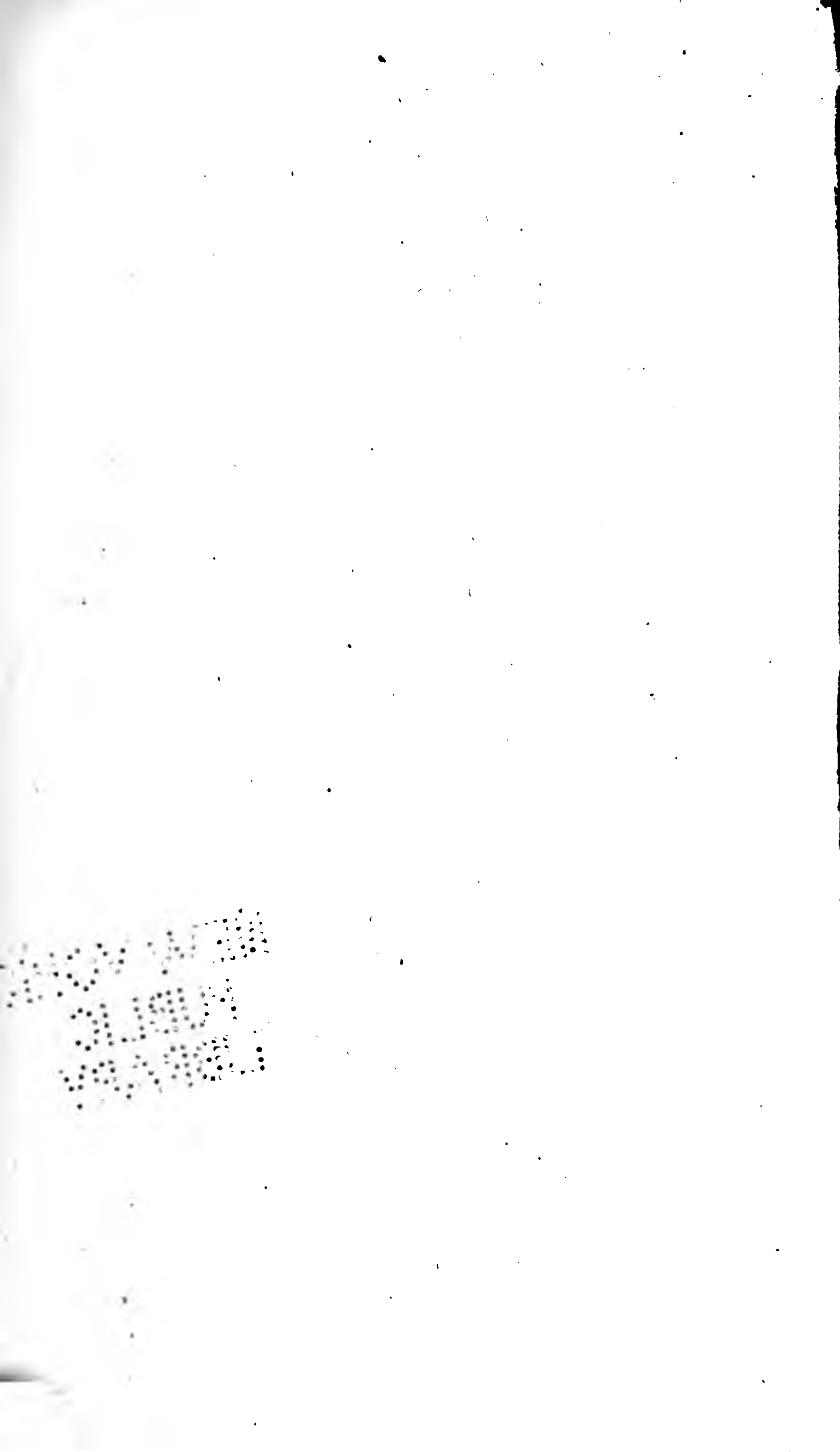
das Jahr 1822.

Nro. XIV der ganzen Folge.

Preis des Jahrgangs von 4 Stücken 10 Thlr. und eines einzelnen Stücks 3 Thlr.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

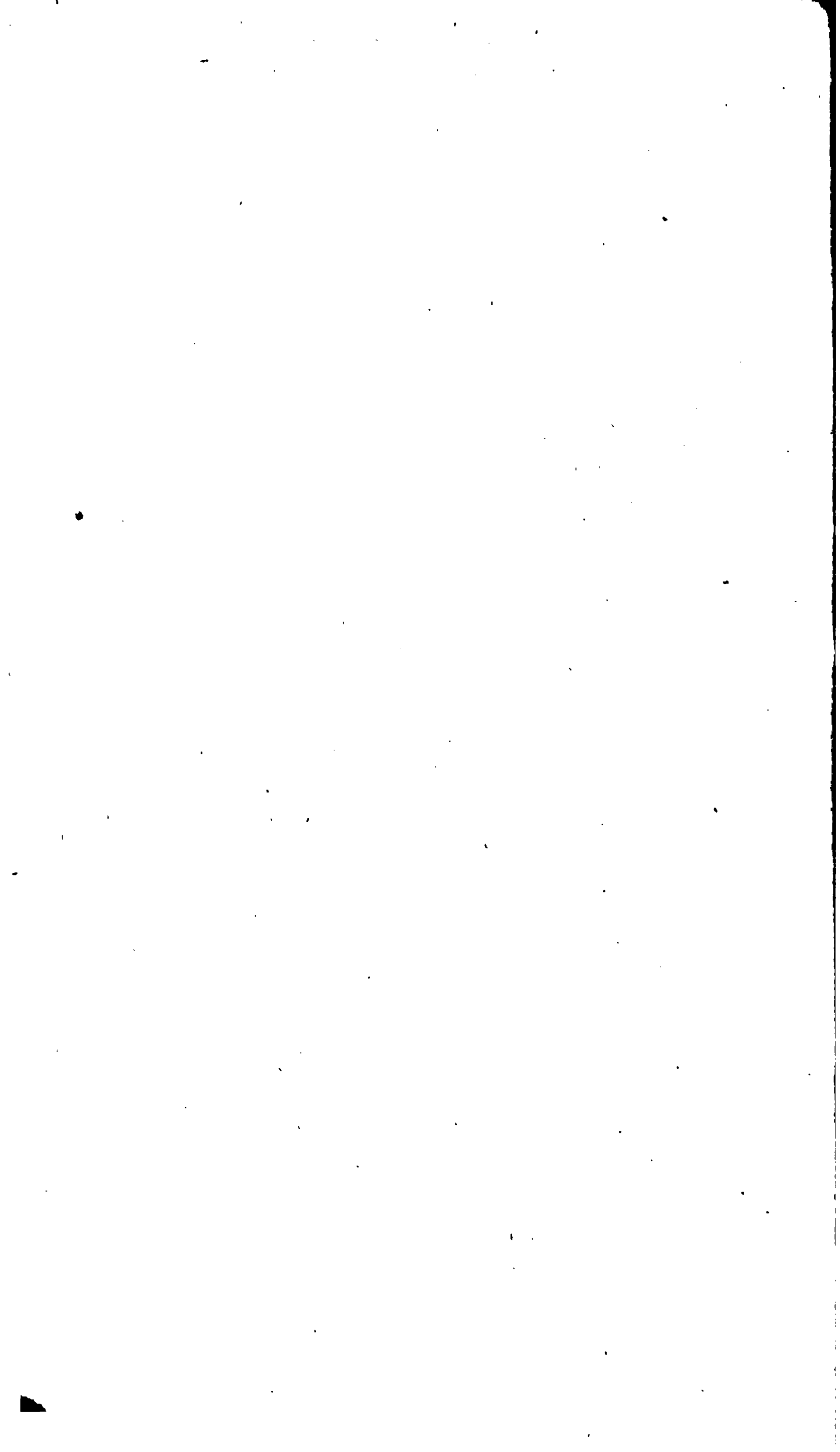
1822.



Inhalt.

Nachstehende Druckfehler in dem Aufsatz über Köppens Politik nach platonischen Grundsätzen ꝛc. im XII. Stück, bittet man zu verbessern.

Seite	271	Zeile	11	von unt. lies	müssen wir für mögen wir nicht
—	284	—	11	von oben —	Abstracta für abstracte
—	296	—	10	— — —	muß für mußte
—	—	—	—	von unt. —	dann für denn
—	299	—	4	— — —	Construction für Constitution
—	304	—	16	von oben —	hingestellter für hergestellter
—	—	—	5	von unt. —	Verwerfungsurtheil für Verwerfusrtheil.



Hermes.

Zweites Stück von 1822.

No. XIV.

der ganzen Folge.

I.

Dräseke's Tetralogie.

1) Christus an das Geschlecht dieser Zeit. Vier evangelische Vorträge (,) in der freien Gemeinde (Gemeine) einer freien Stadt, zu St. Ansgarii in Bremen, gehalten von Johann Heinrich Bernhard Dräseke. Lüneburg, bei Herold und Wahlstab, 1819. 93 S. in gr. 8.

2) Die Gottesstadt und die Löwengrube. Erste Zugabe zu der Schrift: Christus u. s. w. Ebendas. 1820. 110 S.

3) Der Fürst des Lebens und Sein (sein) neues Reich. Zweite Zugabe u. s. w. Ebendas. 1820. 179 S.

4) Die höchsten Entwikkelungen (ck) des Gottesreichs auf Erden. Dritte Zugabe u. s. w. Hamburg, in der Heroldschen Buchhandlung. 1820. 223 S.

Obgleich Rec. mit der Manier des Herrn D. nicht so unbekannt war, um die Frage: quid tanto dignum feret hic promissor hiatu? mit der gespanntesten Erwartung zu thun, so ließ er sich doch durch den Titel von Nr. 1 verleiten, etwas Ungemeines und solcher Ankündigung durchaus Würdiges zu suchen. Unmöglich, dachte er, kann es dem Verfasser entgangen seyn, daß alle unsre Predigten nichts Anderes seyn sollen, als zeitgemäße Belehrungen, Ermahnungen, Warnungen, Ermunterungen, Tröstungen, deren Inhalt aus dem Evangelio geschöpft ist, daß durch den Mund jedes christlichen Predigers Christus zu dem Geschlechte der Zeit redet, in welcher der Prediger lebt. Daher muß er sich bewußt seyn, in diesen Vorträgen das Bedürfniß und die Forderungen der Gegenwart mehr, als gewöhnlich geschieht, ja mehr, als er selbst sonst wohl gethan haben dürfte, berücksichtigt und den Geist des Evangelii in seltner Reinheit

aufgefaßt und dargestellt zu haben; denn sonst sagte der Titel entweder wenig mehr, als nichts, oder er erklärte schweigend die Arbeiten andrer Prediger, wonicht für unchristlich, doch für weniger christlich, und für Nachklänge aus einer entflohenen Zeit, an denen das jetzige Geschlecht sich nicht erbauen könne. Selbst das Prädicat „evangelische Vorträge" schien, da Herr D., wie Jedermann weiß, nicht römisch-katholischer, auch nicht griechischer, sondern evangelischer Geistlicher ist, dem Rec. nicht ohne Absicht (non sine pondere) hinzugefügt. Vor Allem aber machte ihn der Zusatz: „in der freien Gemeine einer freien Stadt gehalten" aufmerksam; denn so freigebig, um nicht zu sagen, verschwenderisch, Herr D. auch mit Worten ist, so konnte Rec. sich doch nicht bereden, daß es damit nichts weiter auf sich haben sollte, als mit gewöhnlichen epithetis ornantibus, da jeder Schulknabe weiß, daß Bremen eine freie, d. h. keinem Kaiser, König, Herzog u. s. w. unterthänige Stadt ist, und in protestantischen Staaten jede christliche Gemeine sich als freie betrachten kann; nichts Anderes schien in jenen Worten zu liegen, als die Versicherung, Predigten, wie diese, hätten nicht von Jedem und nicht überall gehalten werden dürfen. Was der Titel nur wahrscheinlich machen mochte, das schien volle Gewißheit zu werden, als dem Rec., der, seiner Gewohnheit nach, vor dem Lesen des Buches ein wenig darin blätterte, um so einen kleinen Vorschmack zu bekommen, eine Stelle ins Auge fiel, die beinahe am Schlusse der letzten Predigt steht. „Ich stand bei mir an, Geliebte," sagt der Verf., „ob ich dies Alles euch sagen sollte. Das Wort, deuchte mir, klänge wohl Manchem zu ernst, und Manchem zu frei. Doch schämte sich die Bedenklichkeit" (Sic!). „Daß du Gottes Wort predigest, sprach ich, besteigst du die Kanzel. Nicht dein ist die Sache, sie ist des Herrn. Will Fleisch und Blut bestimmen, was die Kirche lehren soll und was nicht, oder will die Welt der Kirche Schweigen gebieten, wenn diese zur Zeit der Noth reden muß, dann ists Zeit, dann lege dein Amt nieder. So lang'" (lange) „du es führst, darfst du nicht unterlassen, wozu der Geist treibt." Allein nach vollendeter, sorgfältiger Lectüre muß Rec. gestehen, daß er nichts, gar nichts gefunden hat, worauf durch eine so pomphafte Ankündigung die Aufmerksamkeit der „Zeitgenossen," die Herr D. nach S. 38 und 77 durch seine Ansgariigemeine repräsentirt sieht, gelenkt werden müßte, und eben so wenig etwas, das Herrn D. irgend eine Verantwortung zuziehen könnte, es wäre denn vor dem, freilich von ihm mehr als ein Mal perhorrescirten Gerichte der Homiletik, der Logik, der Grammatik und des guten Geschmackes; denn die unbesonnenen Aeußerungen, die hin und wieder vorkommen,

wollen wir aus christlicher Liebe nur als homiletische Fehler, als Folgen des Bemühens rügen, etwas Auffallendes und Ueberraschendes zu sagen. Um einen Vortrag, wie Reinhard's bekannte Predigt am Johannisfeste 1805, in jener Zeit und unter den damals obwaltenden Umständen zu halten, dazu gehört wahrlich hoher, echt evangelischer Muth; aber Herr D. fürchtet sich offenbar nur vor seinem Schatten. Das möchte er allenfalls bei der Vorbereitung auf seinem Studirzimmer thun; warum er dies Schattenspiel aber auch vor seinen Zuhörern und Lesern treibt, begreift Rec. so wenig, als er für diese seltsame Redefigur den rechten Namen zu finden weiß. Doch genug über den Titel und die Anforderungen, zu denen er berechtigt; Rec. geht zur Beurtheilung der Predigten selbst über. Zwar ist es ein oft wiederholter, auch auf Herrn D. von seinen Bewunderern angewandter Grundsatz, daß man das Genie nicht an die Regeln binden müsse, deren nur das mittelmäßige Talent bedarf, während jenes sich seinen eigenthümlichen Weg bahne; allein man vergißt, daß es eben die Erzeugnisse des Genies sind, woraus die Kritik sich die Regeln für die Theorie abstrahirt, und daß nicht in der Manier, die immer etwas Kleinliches, der Nachahmung Unwürdiges bleibt, sondern im Styl (das Wort im weitesten Sinne gebraucht), in der Anordnung und Darstellung des Ganzen und der einzelnen Theile das wahrhaft Geniale zu suchen ist. Ein schöner Kopf, der gelungene Faltenwurf eines Gewandes, die glückliche Stellung einer Nebenfigur macht noch lange keine schöne Gruppe, und selbst das glänzende Colorit eines Rubens darf den Kunstrichter nicht so blenden, daß er das Incorrecte in der Zeichnung übersähe oder gar schön fände. Daher wird Rec. es zwar für Pflicht halten, auf einzelne schöne Partien aufmerksam zu machen und das Verdienst des Verfassers nach Würden zu preisen; aber er wird auch unverhohlen auf die großen Fehler hinweisen, die, wenn es das Nachmachen gilt, am leichtesten erreicht werden könnten. Denn wenn auch Herr D., wie er selbst unumwunden erklärt, die Kritik verachtet und sich weigert von ihr Lehre anzunehmen, ja, wie ein Zusammenhalten seiner neuern und ältern Arbeiten verräth, seine Fehler immer mehr liebgewinnt und daher immer tiefer in dieselben versinkt, so kann Rec. ihm diese stolze Selbstgefälligkeit nicht beneiden, will aber, so viel an ihm ist, den Nachtheilen entgegenarbeiten, welche die gar zu nachsichtsvollen Beurtheilungen der Dräseke'schen Predigten nicht nur nicht verhüten, sondern sogar herbeiführen.

Die erste Predigt beginnt mit dem Zurufe: „Wer Ohren hat, zu hören, der höre!" Der Zusatz: „Ich meine nicht etwas,

das ich vorzubringen hätte," dürfte eben so überflüssig seyn, als die Bemerkung: „könnte auch eigne Weisheit zu solcher Anrede die Stirn geben; das Herz gäbe sie nicht." Denn da der christliche Prediger nie seine individuellen Meinungen und Ansichten, sondern immer nur die großen, allgemein gültigen Wahrheiten des Evangelii, wenn auch mit sorgfältiger Berücksichtigung dessen, was gerade jetzt seiner Gemeine Noth thut, vortragen soll, so versteht sich das ja von selbst, und wer, ohne durch besondre Umstände dazu gezwungen zu werden, so oft und so gern, wie Herr D. pflegt, daran erinnert, daß nicht er rede, sondern ein Höherer durch ihn, scheint, wie er sich dabei auch wende, doch „die ganze unbedeutende und armselige Persönlichkeit des Knechtes" (s. d. Vorwort) mehr ins Licht, als in den Schatten zu stellen. Was aber das angehängte Bonmot betrifft, so hat der Verf. nicht bedacht, daß das Wahre einer Sentenz nicht sowohl in der Form, als im Inhalte liegt, und daß ein Witzwort, welches im geselligen Kreise allenfalls Beifall finden mag, darum noch nicht werth ist, in einem Vortrage eine Stelle zu finden, der als „Gottes Wort" angekündigt wird. Stirn heißt in jener Behauptung unstreitig so viel, als freche Anmaßung. Aber läßt sich diese denken, wenn nicht das Herz, d. h. der Muth dazu vorhanden ist?

Wenn der Verf. nun noch einmal ausruft: „Wer Ohren hat, zu hören, der höre!" so sollte man denken, die Erwartung der Zuhörer wäre gespannt genug. Allein Herr D. begnügt sich damit nicht, sondern fährt fort: „Einem Ausspruch" (e) „mögte" (möchte) „diese Stunde Gehör schaffen" (verschaffen); „kein größerer steht in der Bibel"; und dies Paradoxon wird dann zum Ueberflusse noch amplificirt. Wollte man es dem Verf. auch verzeihen, daß er sich herausnimmt, die Aussprüche der Schrift zu taxiren und von einem einzigen Versikel zu behaupten, daß er „tiefer und wichtiger" sey, als alle andere, so möchte doch schwerlich einer unter seinen Zuhörern und Lesern errathen, daß dies alle andere Bibelworte aufwiegende Dictum also heiße: „Von den Tagen Johannis, des Täufers, bis hierher leidet das Himmelreich Gewalt, und die Gewalt thun, reißen es zu sich." (Matth. 11, 12.) Ja, Mancher wird erst anfangen sich zu verwundern, wenn er die Worte gelesen hat; denn die erste größere Hälfte des Verses ist historischen Inhalts, und so muß das ganze Gewicht in der Erklärung des Heilandes zu suchen seyn: *Βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτὴν (τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν).* Wer es weiß, wie verschieden diese Worte erklärt werden, wird, auch wenn er die von dem Verf. vorgezogene Erklärung für die wahr-

scheinlichste halten sollte,*) es doch wohl bedenklich finden, einen so dunkeln, sentenzartig gefaßten, vorzüglich jenem Zeitalter geltenden Ausspruch für den tiefsten und wichtigsten in der ganzen Bibel zu erklären, so, daß „keiner des Himmelreiches Wesen mehr aufschlösse"; zumal da hier gar nicht das Wesen des Himmelreiches, sondern nur die Art und Weise angedeutet wird, wie man ein Bürger desselben werden kann. Rec. wenigstens weiß nicht, welchen Ausspruch des Herrn er den von Herrn D. hier behandelten Worten nachsetzen sollte, oder welchen man nicht, wenn es darauf ankäme, mit eben so vielem Pathos als Text ankündigen dürfte.

Der Vortrag selbst ist eine homilienartige Erklärung des Textes; allein eben daher, weil der Verf. den Text selbst zum Leitfaden macht und an jedes seiner Worte die Belehrungen, Warnungen, Ermahnungen, Tröstungen knüpft, die er für zeitgemäß und vorzüglich wichtig hält, war die Angabe einer Disposition so wenig nöthig, als die Aufstellung eines Hauptsatzes; wenigstens sind die Theile, die der Verf. angibt, von der Art, daß sie dem Leser wie dem Hörer weder die vorläufige Uebersicht, noch das Auffassen, noch das Behalten erleichtern. „Unsre Betrachtung", heißt es, „wird drei Abschnitte haben; sie wird handeln: zuerst vom Himmelreich, zweitens von der Gewalt dabei, drittens von den Tagen dieser Gewalt." Obgleich diese Anordnung gewissermaßen nothwendig und natürlich war, indem so wenig der zweite Theil, vor den ersten gestellt, als der dritte vor dem zweiten verstanden werden konnte, so durfte der Verf. sie immerhin in petto behalten, ohne seinen Zuhörern etwas zu entziehen.

Eine eigentliche Erklärung gibt der erste Theil nicht von dem Himmelreiche; er bringt nicht sowol zu einer deutlichen Einsicht, als vielmehr zu einer dunkeln Ahnung, was dies Wort bedeute; für wen Ausdrücke, wie: „die durch das — Blut Christi — uns geschenkten — Verheißungen", oder „Gemeinschaft des heiligen Geistes" u. dgl. keiner Erklärung bedürfen, der weiß auch, was der Erlöser unter dem Himmelreiche versteht. Warum aber der Verf. gleich anfangs versichert: „nicht eine Lehre, die gepredigt werden sollte, verkündigte des Messias Herold", und diese Behauptung nachher noch weiter ausspinnt, fällt auf, da er

---

*) Herr D. hat offenbar den Gegensatz unrichtig gefaßt. Der Gegensatz ist nicht: ohne Gewalt, ohne Anstrengung aller Kräfte kommt man nicht ins Himmelreich, sondern: das Himmelreich thut Niemandem Gewalt an, Niemand wird zum Eintritt gezwungen.

doch selbst zugehen muß, „ohne richtige Begriffe in den Köpfen — könne das Himmelreich nicht kommen." (Präcis ist das eben nicht gesagt, weil die Worte, wie sie da stehen, grammatisch aufgelöst, nichts Anderes heißen, als: das Himmelreich müsse richtige Begriffe in seinen Köpfen haben, um kommen zu können. Der Verf. wollte sagen, ohne richtige Begriffe u. s. w. könne man nicht ins Himmelreich kommen.) Den Gegensatz, den Herr D. aufstellt, wenn er behauptet, Johannes sey „kein bloßer Lehrer, sondern ein Bote des Heils" gewesen, zu entdecken, verzweifelt Rec.; das, worüber der Unterricht ertheilt wird, macht hier das Moment aus; ob man den, der, wie die Schrift sagt, „von dem Lichte zeugete", einen Lehrer oder Boten nennt, wird wohl nicht erheblich seyn. Aber man sieht, der Verfasser hat zu früh losgedrückt, ehe er sein Ziel ins Auge gefaßt hatte; es war ihm darum zu thun, Jesum „nicht als einen bloßen Lehrer, sondern als den Stifter des Heiles, den Heiland, des Himmelreiches König", darzustellen. Rec. legt aus voller Ueberzeugung Jesu diese Namen und jeden höhern bei; er begreift aber nicht, wie eins der Verdienste des Erlösers, sey es nun seine Lehre oder irgend eine andere Wohlthat, gegen die übrigen in Schatten gestellt werden könnte. Uns, die wir beinahe zwei Jahrtausende nach ihm leben, würde Jesus gar nichts seyn können, wäre er nicht unser Lehrer; denn der Glaube kommt aus der Predigt. (Röm. 10, 17.) Daß übrigens das Himmelreich, welches der Erlöser gegründet hat, in der Idee wie in der Ausführung unendlich erhaben ist über die Plane und Anstalten aller Weisen und Gesetzgeber außer ihm, ist freilich ausgemacht; aber durch ein Paar Antithesen, durch ein Paar Exclamationen: „Du Gedanke aller Gedanken! Du Aufgabe aller Aufgaben! Du Wonne aller Wonnen!" wird das noch lange nicht bewiesen. Die zweifelhaften, ja, mehr als zweifelhaften Aeußerungen: „Bist du gekommen? Bist du gekommen?" u. s. w. scheinen beinahe die Idee Jesu für einen schönen Traum erklären zu sollen. Und weiterhin sogar: „O Himmelreich auf Erden! Zwei Jahrtausende sind vergangen im Reden von dir. Wann kömmst du? und wo? und wie?" Rec. wundert sich, daß Herr D., der so gern übertreibt, sich mit zwei Jahrtausenden begnügt, da er die Zeit, in der die Propheten des alten Testaments das Himmelreich ankündigten, mit in Anschlag bringen konnte, woran sogar der dem Texte unmittelbar folgende Vers erinnert. Allein Rec. möchte überhaupt so nicht fragen, eingedenk der Antwort, welche Jesus auf die Frage gab: wann kommt das Reich Gottes? Das Reich Gottes, antwortete er, kommt nicht mit äußerlichen Geberden; man wird auch nicht sagen: sieh, hier oder da ist es; denn sehet,

das Reich Gottes ist inwendig in euch (Luc. 17, 20. 21.). Eben so wenig möchte er das Himmelreich „einen moralischen Freistaat" und doch Christum „des Himmelreiches König" nennen, weil nicht jeder Zuhörer sich diese Dissonanz auflösen kann, sondern mancher, da Hr. D. ihn durch seine Vergleiche in die Politik führt, wohl gar denken könnte, die vormalige Republik Polen stelle ein Bild des Himmelreichs dar.

Im zweiten Theile wird nun zuvörderst der Ausdruck erklärt: „Das Himmelreich leidet Gewalt." Recht gut, wenn gleich die Redensart: „das Heil ist im Geburtskampfe," nicht nur ein unedles, sondern auch ein ganz verfehltes Bild enthält, da das Heil doch unmöglich als die kreißende Mutter gedacht werden kann, sondern höchstens als das zur Welt kommende Kind. Sodann folgt die Erklärung der Worte: die Gewalt thun, reißen es zu sich: „wer, was er hat, daran setzt, daß er in das Reich Gottes eingehe, der kommt hinein." Rec. hat schon oben bemerkt, daß ihm diese Deutung nicht die wahrscheinlichste ist. Wie der Verf. aber nach dieser Erklärung es für nöthig halten kann, auf den Unterschied zwischen Gewalt, im Sinne des Textes, und Gewaltstreichen aufmerksam zu machen, ist nicht wohl abzusehen; er benutzt die Gelegenheit indeß auf seine Manier, um von Religionsedicten, Complotten, Scheiterhaufen und heimlichen Gerichten zu reden, und versichert sogar, man habe „aus des Glaubens heiligem Siegelringe ein schmählich" (schmähliches) „Halseisen gemacht." Zur Erläuterung des in einer scherzhaften Redensart also gefaßten Satzes: „Gewaltthun und Gewaltthun „ist zweierlei," wird eine an sich recht artige Parabel von Kosegarten angeführt, die aber in einer Predigt wie ein bunter Lappen auf dem Talar des Geistlichen erscheint, überdies auch nur einem kleinen Theile nach, nur durch das Bild der Reiter, die ein Tempelthor sprengen wollen, einigermaßen erläutert, „welche Gewalt der Herr nicht meint." Die letzten Worte der Parabel: „Es öffnet sich das diamantne Thor" (des Himmels) „der Demuth nur, dem Glauben und der Liebe," ergreift den Hr. D., und er benutzt sie als einen zweiten Text, um drei Regeln daraus herzuleiten: „Erhebe dich mit Inbrunst" (nämlich im Gebete zu Gott), „entscheide dich für Gott, vollende dich durch Thaten;" oder, wie es weiterhin heißt: „die Gewalt, mit der man das Himmelreich an sich reißt, liegt in der Kraft eines heißen Gebetes, eines frommen Willens, eines wohlgeordneten Wirkens." Man sieht, daß der Verf. seinen poetischen Text selbst nicht ohne poetische Licenz exegesirt. Es soll nun gezeigt werden, „daß dies Alles mit Recht ein Gewaltthun heiße;" allein da verläßt der Verf. plötzlich seinen Sprachgebrauch und redet von einer Gewalt, womit der Mensch

vor Allem sich selbst, dann die Welt „überwinde.“ So geht es Hrn. D. öfter; indem er mit Worten spielt, spielen die Worte mit ihm. Die Nothwendigkeit eines solchen Gewaltthuns soll „ohne Beweis klar“ seyn; doch bringt der Verf. darüber Einiges bei, was freilich nichts weniger, als Beweis, sondern nur eine Art von Amplification ist. (Seltsam genug ist hier das Wort „Gottesreichsbürger,“ bei dessen Anblick man zweifeln kann, ob man es Gottesreichs-Bürger, oder Gottes-Reichsbürger abtheilen und lesen solle.) Der Schluß des zweiten Theils kann als Probe der widerlichsten, auf der Kanzel lächerlichen und daher unanständigen Geschmacklosigkeit gelten: „Die Gewalt gebraucht haben, die sind ins Reich eingegangen. Als Glückliche haben sie sich hineingefreut. Als Leidende haben sie sich hineingeduldet. Als Krieger haben sie sich hineingestritten. Als Lehrer haben sie sich hineingepredigt. Als Menschenfreunde haben sie sich hineingesegnet. Als Märtyrer haben sie sich hineingeblutet.“ (O pfui!) „Hineingekommen sind sie, wie verschieden ihr Weg war.“

Von den „Tagen der Gewalt“ redet nun der dritte Theil und leitet, nach kurzer Erklärung des Textes, daraus die Erinnerung her, daß auch „unser Leben vom Anfang eine Gnadenzeit ist,“ die wir benutzen müssen, um das Himmelreich mit Gewalt an uns zu reißen.“ Hier ist der Verf. in dem Kreise, wo seine Kraft sich am sichersten bewegt; es fehlt nicht an herzlichen und kräftigen Ermahnungen, die man nicht ohne Rührung und Erhebung lesen kann, aber auch nicht ohne inniges Bedauern, daß der geistreiche, gemüthvolle Verf. von der „zahmen Correctheit“ so verächtlich denkt. Selbst wenn man, nicht mit der Feder in der Hand, sondern zur Erbauung liest, muß man, wenn man anders an die Lectüre correcter Schriftsteller gewöhnt ist, an den Nachlässigkeiten des Hrn. D. Anstoß nehmen. Hier nur ein Paar zum Beweise dieses Urtheils: „Dem Himmel ins Angesicht trotzen und die Propheten mit Steinen zur Ruhe bringen“ ist doch unstreitig unter der Würde der Kanzelsprache. Fehlerhaft ist die Verwechselung des Numerus in folgender Stelle: „Gleichwohl kommen Perioden, von denen wir gestehen müssen: das ist zu allernächst meine Zeit.“ Eben so incorrect heißt es: „Noch größere Blicke läßt die Sache zu;“ höhere Ansichten, wollte der Verf. sagen. Unedel und incorrect zugleich: „Zwecke, auf die der Weltregierer es angelegt (hat).“

Die Art, wie der Verf. am Ende dieser Predigt über Sand's Meuchelmord spricht, ist in der That empörend. Der Dolch des, um es recht gelinde zu bezeichnen, verblendeten Jünglings soll „sein Zeitalter anklagen,“ und nach Hrn. D. Urtheil hat die

Zeit „solche Anklagen verschuldet." Betrachtet man den Mörder auch als einen Schwärmer, der in seiner unglücklichen Verblendung nicht wußte, was er that, wie kann die Ansicht eines solchen, fast bis zum Wahnsinn befangenen Jünglings für einen vernünftigen und besonnenen Mann eine Anklage gegen das Zeitalter begründen? Welches Verbrechen könnte man nicht auf diese Weise in ein mildes Licht stellen und zur Folie für die Flittern einer falschen Beredtsamkeit gebrauchen? Was würde Hr. D. sagen, wenn (er verzeihe uns, daß wir ihn parodiren!) Jemand sich über Clement, den Mörder Heinrichs III. von Frankreich, also vernehmen ließe: „Muß man zwar den Dolch eines die Ketzerei seines Königes anklagenden Mannes von ganzer Seele verabscheuen, darf man auch die Anklage schelten? Wenn aber nicht; was soll man urtheilen über eine Ketzerei, die solche Anklagen verschuldet? Was soll man sagen von einer Kirche, über deren Blindheit ein Herz, für Gott und die Brüder schlagend und nach großen Dingen wie nach einem Festmahle lüsternd, in Meuchelmord verfallen kann???" Rec. gesteht gern, daß er in der gerügten Aeußerung nichts weiter sieht, als das Bestreben, etwas Auffallendes und Imponirendes vorzubringen; denn weiter unten redet Hr. D. offenbar mißbilligend von „Mördern, die über ihre Zeitgenossen Gericht halten;" aber wie er eine Predigt, die er so schließen wollte, mit Nachdruck als „Gottes Wort" ankündigen konnte, ohne vor der Gotteslästerung zu erschrecken, ist unbegreiflich.

Fragt Rec. sich nun am Ende, welchen Aufschluß er über die Natur des von dem Herrn gestifteten Himmelreiches, und über die Art und Weise, wie man ein Bürger desselben werden könne, durch diese Predigt erhalten hat, so ist die Ausbeute sehr gering; denn deutliche Belehrungen, wodurch Vorurtheile berichtigt und Zweifel gelöset werden könnten, darf man in einer solchen, Rec. möchte sagen, dithyrambischen Rede nicht suchen; um so weniger, da der Verf. den ohnehin wenig bemerkbaren Zusammenhang der Gedanken durch die seltsamsten Constructionen und eine wahrhaft abenteuerliche Interpunction noch mehr in Dunkelheit stellt; der Witzspiele aber und der Exclamationen wird der Erbauung suchende Leser bald überdrüssig.

Die zweite Predigt schließt sich durch einen ganz kurzen Eingang an die erste an und behandelt die Worte Matth. 11, 16—19. Der Verf. beginnt mit einer Erläuterung des Textes. Abgesehen von der weitschweifigen Redseligkeit bei der Erklärung dieser an sich klaren Worte und dem aller Declaration Trotz bietenden, zerhackten Styl, ist gegen diese Erläuterung nichts zu erinnern. Sodann wird aus dem Texte eine dreifache Anklage gegen jedes,

auch das gegenwärtige Zeitalter entwickelt. Aber schon die erste dieser Anklagen gründet sich nicht im Texte, sondern wird nur durch ein, weder nach den Gesetzen der unbefangenen Exegese, noch nach den Forderungen der Homiletik zu vertheidigendes Pressen der Worte gebildet und steht selbst mit dem Inhalte der kurz vorher vom Verf. gegebenen Erläuterung nur in einem sehr lockern Zusammenhange. Man höre: „Schon das ist eine Anklage, daß im Gleichnisse die Menschen als spielende Kinder auftreten. Spielen, das ist es, das wollen die Menschen. Spielen, nicht arbeiten." Wenn Hr. D. hier nicht selbst spielt, so weiß Rec. nicht, wie Ernst und Spiel sich unterscheiden. Daß er dem Worte spielen einen Nachdruck leiht, den es nach der Absicht des Sprechenden gar nicht hat, erhellet zur Genüge daraus, daß der in dieser Rede enthaltene Vorwurf denen gilt, die, obgleich zum Spiele von ihren Kameraden eingeladen, doch nicht Theil daran nehmen wollen, also nicht den Spielenden, sondern den Nichtspielenden. — „Eine zweite Anklage," fährt Hr. D. fort, „drückt der Zug des Gleichnisses aus, daß den Kindern, die gern etwas anfingen, die Mitspieler fehlen. — — Zusehen, das ist es, das mögen die Menschen. Nur zusehen, während Großes geschieht, nicht Hand anlegen." Heißt zusehen, wenn gespielt wird, so viel, als nicht Hand anlegen, wenn etwas Großes unternommen wird, so soll ja Spielen auch etwas Großes unternehmen bedeuten." Einem scherzhaften Schriftsteller erlaubt man es allenfalls, daß er so aus der Tasche spielt und aus demselben Tintenfasse nach Belieben roth, grün und blau schreibt; aber von einer solchen licentia homiletica haben wir zur Zeit noch nichts vernommen. Der Verf. hat die üble Bedeutung, die er dem Worte „spielen" untergeschoben hat, so ganz und gar vergessen, daß er sich also vernehmen läßt: „Nach Gottes Ordnung soll Alles im großen Weltdrama mitspielen, und Keines" (woher dies Neutrum?) „blos Zuschauer seyn." Den Satz geben wir unbedingt zu, wenn auch die Einkleidung Tadel verdient, und die Uebertreibung („Jeder, bis auf die Kinder in ihren Spielen hinab, muß inne werden: auch ich soll jetzt etwas thun, und etwas Tüchtiges thun") dem Totaleindruck offenbar schadet; allein aus dem Texte läßt diese Wahrheit sich nach einer gesunden Hermeneutik unmöglich herleiten. Jesus tadelt nicht die Trägheit und Unthätigkeit seiner Zeitgenossen, sondern ihre Selbstverblendung und Uneinigkeit mit sich selbst, nach der sie nicht wissen, was sie eigentlich wollen, so daß Niemand es ihnen recht machen kann. Es ist unstreitig der größte Nutzen, den die analytische Behandlung der Texte dem Zuhörer oder Leser gewährt, daß er dadurch lernt, wie er den Sinn dunk-

ler Bibelstellen sich aufklären und die Anwendung davon auf sich und seine Verhältnisse machen soll. Allein wer sich von diesem Muster die Regeln abzöge, nach denen die heilige Schrift interpretirt werden muß, der möchte zwar einige Fertigkeit bekommen, alles Mögliche in die Worte der biblischen Schriftsteller hineinzutragen, zumal, wenn er sie nur aus Luthers Verdeutschung kennt; aber den wahren, den einzig richtigen Sinn wird er nur zuweilen durch Zufall errathen, nie mit Sicherheit zu eruiren im Stande seyn. — Die dritte Anklage soll darauf gerichtet seyn, „daß, wo auch nicht gerade Interesse für große Dinge fehlt, dies Interesse doch eine falsche Richtung nehme und mehr im Sprechen und Absprechen, als in angemessener Wirksamkeit sich offenbare.“ Ob der Text hierauf führe, ergibt sich schon aus dem, was Rec. oben zu bemerken Gelegenheit hatte; soviel ist gewiß, daß dieser Vorwurf unserm Zeitalter nicht mit Unrecht gemacht wird; nur hätte der Verf. nicht so weitschweifig und breit sich hierüber auslassen sollen. Seltsam klingt es auch, wenn er sagt: „Die Welt macht sich dieser Anmaßung schuldig,“ und bald nachher als eine Probe dieser Anmaßung das übereilte Urtheil rüget: „Die Welt tauge nicht.“ Aber noch seltsamer heißt es: „Wie die Zeit sich geberdet, kann sie dem Heiligsten nur mißfallen. Und jedesmal, wenn ich sie sah im Glutnebel dieser Wochen, die strahlende, blutrothe Sonne, ich kann es euch nicht verschweigen, mahnte sie mein bekümmertes Herz hievan. Wie eine Anklägerin der Menschen schien sie mir niederzuschauen mit verhülltem Antlitz.“ Stellt man damit zusammen, was Hr. D. unten sagt: „Wer am Cometen nicht genug hat, gehe ein Jahr weiter, wo eine Finsterniß, die das ganze Land bedecken wird, auf uns wartet;“ — so weiß man schwerlich, ob man das für baaren Ernst oder für Scherz nehmen, und in beiden Fällen eben so wenig, wie man es entschuldigen soll. Doch das möchte allenfalls zu den neuen, wenigstens in den bisherigen Rhetoriken und Homiletiken noch nicht aufgeführten Rednerkunststücken unsers Verfs. gerechnet und als eine Zugabe betrachtet werden, die man liegen läßt, wenn man sie nicht zu gebrauchen weiß; allein über die Anklage, zu der Hr. D. nun übergeht, bekennt Rec., wirklich erschrocken zu seyn. „Wem soll ich dies Geschlecht vergleichen?“ so läßt er den Vater fragen. „Ich beuge sie durch Niederlagen; ich richte sie zu Siegen auf; sie werden nicht anders. Ich lasse sie Knechtsjoch tragen, ich gebe ihnen die Freiheit wieder; es ist umsonst. Nicht Altes, nicht Neues, nicht Schmach, nicht Ruhm erhebt die Seelen zu dem, was wahrhaft und gerecht ist; und immer nur Augenblicke lang währt die Besinnung, zu der sie erwachen.“ — — Wenn Hr. D.

es auch nöthig finden sollte, seine „freie Gemeine“ ein wenig auszuschelten und ihr die Flügel zu beschneiden, wovon indeß Rec. auch keinen Grund kennt, der so schwere Vorwürfe rechtfertigen könnte, so sollte er ein so hartes Urtheil nicht über die ganze Menschheit fällen und Alles, was in der neusten Zeit gethan ist, um aus den Anstrengungen und Kämpfen der frühern Jahre den möglich größten Nutzen zu entwickeln, für unbedeutend und nichtig erklären.

Von den letzten Worten des Textes: „Die Weisheit aber muß sich rechtfertigen lassen von ihren Kindern,“ gibt Hr. D. vier verschiedene Erklärungen an; man sieht nicht recht ab, zu welchem Zweck, da wohl sehr wenige Zuhörer durch eine so kurze Angabe der abweichenden Ansichten in den Stand gesetzt worden sind, sie zu prüfen und zu vergleichen; die mehresten werden vielmehr noch etwas zur Erläuterung der eben mitgetheilten Ansicht erwartet haben, wenn der Redner sie durch sein, „oder so — oder so“ weiter zu eilen zwang. Es wäre hinreichend gewesen, wenn Hr. D. auch nur die Auslegung, der er den Vorzug gibt, aufgestellt und daran die Belehrungen geknüpft hätte, die ihm die zweckmäßigsten zu seyn schienen. Was die Pharisäer den Vorwürfen Jesu in ihren Herzen entgegenstellen möchten, hätte, nach des Rec. Dafürhalten, der Verf. auch besser in petto behalten oder kurz angedeutet, als mit solcher Breite entwickelt. Er zieht es aber vor, ihre Gedanken in ein beinahe komisches Gewand zu kleiden; „ei ja doch!“ heißt es, — — „wir sprechen uns wieder!“ Damit aber ist's nicht abgethan; Hr. D. versetzt sich auf Golgatha, läßt die Pharisäer sich jenes Ausspruchs Christi erinnern und ihm denselben mit einem bittern Sarcasmus vergelten, wie es scheint, nur, um ausrufen zu können: „O, schrecklich! schrecklich!! — Allein was ist so schrecklich, dahin der Mensch nicht kommen könne,“ (könnte), „wenn er die Wahrheit verloren hat!“

Was nun als Anklage gegen unsre Zeit folgt, mag seinen Grund haben (Ausdrücke, wie: „mit Manier die Weisheit verleumden,“ kommen gar zu oft, als daß sie jedesmal gerügt werden könnten); aber es ist schwerlich für die Bedürfnisse einer gemischten Gemeine berechnet, in der nur Wenige seyn werden, die darin eine Anweisung und Ermunterung finden können, die auf ihre Verhältnisse paßt.

In dem Schlußgebete ist Rec. nur bei den Worten angestoßen: „Laß alle Schiffe, die das Vertrauen auf dich aussendet, deiner Obhut empfohlen seyn!“ Wehe der unschuldigen Mannschaft auf den Schiffen ungläubiger Kaufleute, wenn der Reichthum der göttlichen Barmherzigkeit an ein solches unchristliches Gebet gebunden wäre!

Die Veranlassung zur dritten Predigt haben zwei Schriften gegeben, deren Hauptinhalt der Verf. mit wenigen Worten im Eingange seinen Zuhörern darlegt; es ist Dassel über den Verfall des öffentlichen Religionscultus in teleologischer Hinsicht, und Ascher's Ansicht von dem künftigen Schicksal des Christenthums. Weder die eine noch die andere dieser Brochuren ist, so viel Rec. zu urtheilen vermag, so wichtig, daß sie in einer Predigt aufgeführt und widerlegt zu werden verdiente, und wenn Hr. D. auch vielleicht Ursache hatte, zu fürchten, daß sie einem oder dem andern seiner Zuhörer in die Hände fallen und sie auf unrichtige Ansichten führen, oder gegründete Besorgnisse bei ihnen erwecken möchten, so scheint doch auf diesem Wege dem schädlichen Einflusse nicht vorgebeugt werden zu können. Rec. ist zwar weit davon entfernt, Bücherverbote für das sicherste Mittel zu halten, die Religiosität und einen vernünftigen Glauben in den Gemüthern der Ungelehrten gegen die Nachtheile einer übel verstandenen Aufklärung zu schützen; allein eben so wenig kann er dies Mittel in solch einem Abkanzeln erkennen. Ja, als noch der Glaube an die Untrüglichkeit der Religionslehrer und die von Hrn. D. gewiß fruchtlos in ihrer ehemaligen Allgemeinheit in Anspruch genommene Ueberzeugung, daß von der Kanzel herab „Gottes Wort" verkündiget werde, in den Herzen der Gemeindeglieder lebte, da reichte solch ein Bannstrahl hin, um Schriftsteller, die sich von dem herrschenden System entfernten, als gefährliche Feinde des Christenthums zu bezeichnen und die Gläubigen vor der Lectüre ihrer Aufsätze zu warnen. Allein in unsern Tagen kommt es auf die Macht der Gründe oder die Gewalt der Darstellung an, ob der Beifall des Publicums sich hier- oder dorthin wendet, um die Subjectivität der Leser nicht einmal in Anschlag zu bringen. Es ist daher ein mißliches Unternehmen, in einer Rede, von der doch nur ein Theil in dem Gedächtnisse der Hörer zurückbleiben kann, Schriften widerlegen zu wollen, die sie langsam und sorgfältig lesen, sogar unmittelbar nach dem Empfange des Gegengiftes aufs neue genießen und dadurch seine heilsame Kraft vielleicht schwächen oder ganz aufheben können. Selbst wenn Hr. D., wie es in der That scheint, bei der Ausarbeitung und beim Vortrage seiner Predigten es nie vergißt, daß sie gedruckt und schriftfest zu werden bestimmt sind, so möchte, nach dem Gefühle des Rec., dieser Gedanke noch nicht alle Besorgnisse zu beseitigen vermögen. Mit den Schriftchen, die Hr. D. zu widerlegen unternimmt, hat er nun freilich ein ziemlich leichtes Spiel, da es beiden Schriftstellern sowohl an gründlicher Bekanntschaft mit dem Gegenstande, den sie behandeln wollen, als an Unbefangenheit im Untersuchen der Gründe für und wider ihre Ansicht fehlt. Da überdies auch nicht ihr Name so bekannt ist, daß er Leser herbeilocken,

oder sie im voraus mit einem günstigen Vorurtheil erfüllen sollte, so hätte Hr. D. seinen Gegenstand ohne Rücksicht auf die genannten Brochuren behandeln und ihre Verurtheilung den kritischen Blättern überlassen dürfen, deren keines, so viel Rec. weiß, Herrn Dassel und Herrn Ascher unter die Zahl der Propheten versetzt. — Kühn, für die Kanzel nur gar zu kühn ist die Wendung, mit der Hr. D., nachdem er die Paradoxien jener Schriftsteller kurz angegeben hat, seinen Zuhörern zuruft: „Ihr sehet: Heil, lauter Heil bringen die neuen Propheten. Wie? Und doch jubelt ihr nicht? und doch schweiget ihr? und doch sehe ich Befremdung, ich sehe Niedergeschlagenheit auf euerm Antlitz?" Sah der Verfasser das schon auf seinem Studirzimmer? Oder ist das ein Zusatz der extemporanen Redekunst? Der Eingang schließt mit dem Gebete: „Darauf" (daß Jesus Christus unser Licht ist) wollen wir leben und sterben. Mit allem Hochgefühl dieser Zuversicht jauchzen wir: Triumphire, Gottes Stadt, die der Sohn erbauet hat! Kirche Jesu, freue dich! der im Himmel schützet dich." Hat die Gemeine wirklich so von Herzen mitgesungen oder „mitgejauchzt," so kam der Unterricht, den diese Predigt enthält, zu spät, und der Verfasser bekämpfte Zweifel, von denen die Herzen seiner Zuhörer nicht mehr beunruhiget wurden.

Der Text ist 1. Pet. 1, 24. 25; aus ihm will Hr. D. „die Unzerstörbarkeit der Anstalt Christi" herleiten und „zeigen, wie sowohl die evangelische Lehre als der evangelische Gottesdienst ein unvergängliches Wesen athme." Einen eigentlichen gründlichen Beweis darf man nicht hoffen, darauf leistet der Verfasser schon im voraus Verzicht; nur „erinnern" will er an diesen Gegenstand; er setzt hinzu: „Gott sey gelobt, daß es nur einer Erinnerung bedarf!" Das heißt freilich sich die Sache recht leicht machen; es kann aus Rücksichten auf den individuellen Zustand seiner Gemeine vielleicht zu rechtfertigen seyn; ob man aber nicht an eine gedruckte, ja, gleich anfänglich für den Druck bestimmte Predigt höhere Forderungen zu machen berechtigt sey, das ist eine Frage, die sich von selbst beantwortet.

Für die „Unvergänglichkeit der evangelischen Lehre" werden drei Gründe beigebracht: 1. „Weil sie einem ewigen Bedürfnisse der Menschheit, und zwar aufs genügendste abhilft." Zugegeben! Aber dem, der diese Ueberzeugung nicht mitbringt, wird der Verfasser sie schwerlich durch seine Darstellung beibringen; denn hier wird Alles nur flüchtig angedeutet, und dem Leser das Resultat der Untersuchung als ein Axiom vorgelegt, und Floskeln, wie etwa folgende: „Wie ein heitrer Sommertag die Erde in ihrer Schönheit, so schloß der Lebenstag Christi den Himmel in seiner Herrlichkeit auf," können wohl nicht als Gründe oder Beweise gelten.

2. „Weil sie jeder Bildungsstufe der Menschheit, und zwar aufs vollkommenste zusagt." Hier bekennt Rec. dankbar und gern, durch die kräftige und geistreiche Darstellung des Verfassers befriedigt zu seyn, obgleich er manche kleine Ausstellung machen könnte, z. B., daß die Antithese: „was er" (Jesus) „auf das Herz des Weibes ist, ist er für den Geist des Mannes," und die Behauptung: „in ihm" (in Jesu nämlich) „paart sich die Gluth des Südens mit des Nordens Besonnenheit," zwar schimmern, aber doch nur Flittergold sind. — 3. „Weil sie die höchste Entwickelung der Menschheit in jedem Einzelnen, und zwar aufs ungezwungenste anstrebt." (sic.) Im Ganzen ebenfalls wahr und gut. Aber von Seltsamkeiten ist auch dieser Abschnitt nicht frei, die den Totaleindruck schwächen. Das Bemühen, etwas Witziges zu sagen, verführt den Verfasser zu leeren Witzeleien, z. B. „Alle Strahlen des ewigen Gottesgeistes, die in den übrigen religiösen Vorstellungen der Menschen, — — einzeln geleuchtet, — — sie haben sich in Jesu — — gebrochen, geläutert, verkläret." Und was soll man dazu sagen, wenn Hr. D. seine Zuhörer bereden will, der Name Christen heiße: „Gesalbte," d. h. „Könige der Erde und Erben des Reichs?" *Χριστιανοί* ist, wie jeder aus Ap. Gesch. 11, 26. weiß, ursprünglich allerdings ein Sectenname, den die Anhänger des Herrn zu Antiochien erhielten, und wenn wir es auch für unsern höchsten Ruhm und Stolz halten, Zöglinge des Christenthums zu seyn, so ist doch jener Name der Form nach unstreitig ein Sectenname, und Rec. zweifelt, ob irgend eine andere Sprache in der Welt diese Form so verwische, wie die deutsche, und einen Schüler Christi gleichsam selbst einen Christus nenne. Der Schatz christlicher Wahrheiten ist viel zu reich, als daß man glauben könnte, ihn durch solche Falschmünzerei zu vergrößern.

Auch die „Unvergänglichkeit des evangelischen Gottesdienstes" wird aus drei Gründen hergeleitet. Zu einer vollkommenen Klarheit wird das freilich nicht gebracht, wie sich schon daraus abnehmen läßt, daß der Verfasser statt dreier Gründe — drei Bilder gibt; der evangelische Gottesdienst soll nämlich 1. „ein Zweig aus heiligem Stamm, aus evangelischer Gesinnung, 2. die Krone derselben," und 3. „die Wurzel derselben" seyn. Die Homiletik kann diese räthselhafte Verhüllung dessen, was offen dargelegt werden sollte, so wenig billigen, als die Logik die Wahl der Bilder; denn wer eine und dieselbe Sache einen Zweig, die Krone und die Wurzel desselben Baumes nennt, der redet (um es nicht deutsch zu sagen) Nonsense. Zu entwickeln, wie Hr. D. diese Bilder zu rechtfertigen versucht, oder wie er seinen dreifachen Grund für das „ewige" Bestehen des evangelischen Gottesdienstes

darlegt, das will Rec. nicht unternehmen; denn er bekennt, daß, soviel er sehen kann, Alles in einander fließt, und daß nicht drei Gründe angegeben werden, sondern nur einer, der auch der Refrain jeder Unterabtheilung ist: „Bleiben die Menschen Gottesdiener, kann und wird es am Gottesdienste nicht fehlen.“ Die Gegner, mit denen Hr. D. sich zu thun macht, werden das vielleicht gern zugeben, aber den Beweis für den Satz, mit dem der ganze Syllogismus steht oder fällt, begehren, daß nämlich die Menschen „Gottesdiener“ bleiben werden. Viele Zuhörer und Leser möchten auch seyn, die den Zusammenhang des äußern und des öffentlichen Gottesdienstes mit dem innern und dem häuslichen nicht für so nothwendig und unzertrennlich hielten, als der Verfasser.

Die Textesworte werden am Schlusse nochmahls angeführt, und „Petruswort Felsenwort“ genannt. Wie sich jene Zusammensetzung rechtfertigen lasse, darum wird der Verfasser, als ein Verächter der „zahmen Correctheit,“ sich nicht viel Kummer machen, und eben so wenig darüber, wie viele Zuhörer etwa die Anspielung auf die Bedeutung des Namens Petri verstanden haben dürften.

Es folgen noch drei Bitten, von denen jedoch die zweite: „Fürchtet nicht auf Sand zu bauen, wenn ihr die evangelische Lehre und den evangelischen Gottesdienst für unzerstörbar haltet,“ eine Ermunterung oder Ermahnung, aber keine Bitte ist; denn wie kann man Jemand bitten, etwas zu glauben oder nicht zu glauben, was eine sorgfältige und gewissenhafte Prüfung und Abwägung der Gründe und Gegengründe voraussetzt?

Ehe Rec. zur folgenden Predigt übergeht, zeichnet er nur noch eine Stelle an, wo er Hrn. D. nicht zu verstehen bekennt. „Glaubet nicht, daß mir pomphafte Ceremonien vorschweben! Zwar hat auch die Pracht ihre Stelle und ihre Zeit, da sie Keiner verachten darf. Der eigenthümliche und herrschende Geist aber des evangelischen Gottesdienstes ist Einfachheit, und in der Einfachheit Würde.“ Hat er hier die Pracht des Gottesdienstes in der römisch-katholischen Kirche vertheidigen wollen, so möchte das wohl am unrechten Orte geschehen seyn. Hat er sonst etwas gewollt, so kann Rec. wenigstens es nicht ergründen.

Wer eine Unwissenheit eingestanden hat, dem wird es nicht schwer, auch eine andre zu bekennen. Daher will Rec. es denn auch keinen Hehl haben, daß er die Ursache und Veranlassung zu den bittern Klagen, in welche Hr. D. im Eingange der vierten Predigt ausbricht, nicht erräth. Einzelne Facta erinnert Rec. sich wohl gehört oder gelesen zu haben, an welche Hr. D. denken mochte; allein auszurufen: „Ach! die Gräber der gefallenen Opfer

sind kaum bewachsen, — siehe, da verhüllt sich von neuem das Vaterland!" konnte ihn doch nur einseitige Ansicht oder parteiische Beurtheilung der Gegenwart verleiten. Zudem ist Manches so räthselhaft eingekleidet, daß man auch den rechten Sinn herauszubringen verzweifeln muß. Der Handel des Jahres 1819 wird „Seiltänzerei an Klippen und Abgründen, wildes Greifen ins Ungeheure, leichtfertiges Wagspiel mit Ehre und Glück" genannt; es wird gesprochen „von Vernunft, die da raset, und von Tollheit, die da philosophirt," und „von Stillen im Lande, die zur Löschung der großen Feuersbrunst" (Gott weiß, welcher) „Wasser in ein Sieb tragen." Nun werden gar „Zeichen an der Sonne, Mond und Sternen" verheißen, und man weiß in der That nicht, ob hier der Verf. „Ernst zum Lachen" oder „Scherz zum Weinen" gebe, über deren seltsame Gemeinschaft er oben geklagt hat.

Als Text ist der Ausspruch Christi Matth. 16, 5. 6. zum Grunde gelegt. Auch hier bewährt Hr. D. seine Kunst, allerlei, Rec. weiß nicht, ob er sagen soll, aus den Worten herauszupressen oder in sie hineinzulegen, wovon der Context nicht das Allergeringste enthält oder andeutet. Beispiele sind: „Jesus gibt seinen Jüngern Befehl, über den See zu fahren, um sich den widrigen Umgebungen möglichst schnell zu entziehen. — Ach, daß die Menschen so wegfahren könnten aus aller Anfechtung der Zeit!" Und weiterhin auf eine andre Manier: „Auch wir halten Ueberfahrt, Zeitgenossen. Eben zu dieser Frist." Dies wird dann erklärt: „Nichts ist jetzt. Im Werden ist Alles." Das ließe sich wohl von jeder Zeit behaupten, und wenn das Eigenthümliche der Gegenwart nicht mit bestimmtern Zügen gezeichnet wird, so kann auch der aufmerksamste Beschauer solch eines Gemäldes nichts entdecken, an dessen Kenntniß ihm gelegen seyn kann. — „Gott sey uns gnädig," ruft Hr. D. aus, „daß wir in dieser Ungewißheit, wo nichts gewiß ist, als der Ausbruch des lange verhaltenen, nur durch einzelne Funken erst kundgewordenen Feuers, auf den Ausbruch gefaßt, unser Heil bedenken!" Gott sey gelobt, sagt Rec., daß man nach drittehalb Jahren diesen Feuerlärm für einen blinden erklären kann!

Die Untersuchung, welche der Verfasser über die möglichen Ursachen anstellt, welche daran schuld gewesen seyn können, daß die Jünger Brot mitzunehmen vergaßen, möge auf sich beruhen, obgleich nicht jeder, wenn auch wundergläubige Leser, wie Hr. D., sie würde glauben „lieb haben zu müssen," wenn das Vertrauen auf eine wunderbare Hülfe die Ursache gewesen wäre. Wenigstens möchte es schwer seyn, zu beweisen, daß diese Aeußerung ihres Vertrauens den Beifall Jesu gehabt haben würde, der es stets tadelte, wenn man Wunder von ihm begehrte, und einst der

Aufforderung: „sprich, daß diese Steine Brot werden!" die einfache Antwort entgegensetzte: „der Mensch lebt nicht von Brot allein."

Hätte der Verfasser nun seine Belehrungen und Warnungen etwa an den von Jesu gebrauchten, aber von seinen Schülern mißverstandenen Ausdruck „Sauerteig" geknüpft, so möchte es hingehen, obgleich es auch dann schwerlich an gezwungenen Beziehungen und unnatürlichen Deutungen gefehlt haben würde. Allein er ergreift das Wort „Brot," dessen sich Christus gar nicht bedient hat, und allegorisirt nun gerade so fort, als hätte der Erlöser seinen Jüngern zugerufen: „nehmet Brot mit!" in welchem Falle es ihnen nicht zu verdenken gewesen wäre, wenn sie ihn nicht verstanden hätten. Wer sollte im voraus errathen, wie Hr. D. „Brot haben," und gar: „zu leben haben," erklärt? wissen, „wie man seinem Geiste in jeder Finsterniß himmlisches Licht, wie man seinem Herzen bei jeder Entbehrung himmlische Genüge, wie man seinem Gewissen in jeder Unruhe himmlische Freudigkeit zu geben vermöge" u. s. w. Nach dieser unerwarteten Erklärung konnte Hr. D. freilich sagen, was, wäre es nicht so vorbereitet worden, ganz und gar ungereimt genannt zu werden verdiente: „Wenn ich nun spräche, im Namen des Evangeliums, das ich predige: Kinder! Es geht jetzt zu Schiffe in ein Land, da es wüst ist; nehmet Brot mit! — würdet ihr nach irdischem Vorrath euch umsehen? Das würdet ihr nicht. Empor würdet ihr, empor über allen Reichthum der gottgesegneten Felder und über allen winkenden Aerntejubel, zu Dem empor würdet ihr schauen, der da sprach: ich bin das Brot des Lebens." Und doch muß es Manchen höchlich befremdet haben, zu hören: „So bitte ich denn, heute, auf die Ueberfahrt in eine Zukunft, für die es viel innern Vorraths bedürfen wird, — —. — vergesset nicht, Brot mitzunehmen." Bei so einem unterstrichenen „Heute" sollte man sich und Alle bedauern, denen ein so merkwürdiger Tag, an dem die merkwürdige Zukunft ihren Anfang genommen zu haben scheint, unbenutzt entgangen ist. Zwar fängt Niemand zu früh an, für das Heil seiner Seele zu sorgen, und kein Aufschub ist gefährlicher, als das Aufschieben dieser Sorge; aber doch möchte Rec. so nicht ermahnen und warnen; so wenig, als er sagen möchte: „an Himmelbrot trägt Niemand sich todt."

Den Jüngern mochte das von „ungesäuertem Brote" hergenommene Bild deutlich genug seyn, wie denn auch die späteren Juden sich ähnlicher Vergleichungen bedienen. Der Geschmack unseres Zeitalters aber dürfte wohl das Gleichniß nicht gern bis in seine kleinsten Theile zu verfolgen geneigt seyn, sondern sich mit der Erforschung der Absicht begnügen, in welcher der Erlöser

es vortrug. Hr. D. indessen glaubt in einer Stadt, deren Einwohner einen bedeutenden Seehandel treiben, wohl Kenntniß genug von der Beschaffenheit des Schiffszwiebacks voraussetzen zu können, um ohne Anstoß zu sagen: „Lasset das gesunde Himmelsbrot auch nicht verderben! Höret ihr wohl? Nicht verderben! Was heißt das? Jahre verderben daran nichts. Das Himmelsbrot ist ungesäuert. So taugts zu Schiffe und bleibt für die längste Lebensfahrt schmackhaft *).“ Wenn Das erbaulich ist, so ist es auch nicht unedel und der Kanzel nicht unwürdig: „sie (die Jünger) sahen zuweilen vor lauter Bäumen den Wald nicht.“

Die Warnung Christi vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer wird auf unsre Zeit angewandt, die „auch ihre Pharisäer und Sadducäer hat.“ Jenes sind „die Buchstäbler, die wollen keine Vernunft annehmen;“ Dies sind „die Klügler, die wollen keine Offenbarung annehmen.“ Ob Geschichtskundige in der Schilderung, die Hr. D. aufstellt: „der Begriff galt ihnen zu viel; dem Verstande sollte Alles einleuchten; was über der Menschen Wissenschaft liegt, das verschmähten sie,“ das Bild der Sadducäer erkennen werden, bezweifelt Rec. gar sehr.

Nun folgt eine wahrhaft schöne Stelle, welche mit den Worten beginnt: „Der Herr spricht: sehet zu!“ Hätte es dem Verfasser gefallen, die kurzen, gar zu eintönig klingenden Sätze nicht so sehr zu häufen und ein Paar kleine Incorrectheiten zu vermeiden, so würde auch die strengste Kritik schwerlich einen Tadel übrig behalten; denn Ausdrücke, wie „Scheidungsproceß,“ wobei Mancher wohl an Ehescheidungen denken dürfte, „Inquisition, Revolution,“ und das Eingehen auf specialissima, z. B. „die landständische Verfassung, Gewerbefreiheit, Turnwesen“ u. dgl. ist man Herrn D. zu Gute zu halten schon gewohnt. Doch zweifelt Rec., ob es dem Verfasser werde gelungen seyn, alle die Besorgnisse, die er bei seinen Zuhörern selbst veranlaßt hatte, zu zerstreuen und sie in eine Stimmung zu versetzen, in der sie ihm glauben müßten, wenn er baldige, glückliche Entscheidung des gefahrvollen Kampfes verheißt und mit dem Worte schließt: „nahe, nahe ist das Reich Gottes.“

No. 2. enthält fünf Predigten, aus deren Ueberschriften schwerlich Jemand errathen dürfte, daß es Predigten sind; sie lauten: „der Eckstein, das Sommerhaus, der Löwenmuth, die Feuerprobe, die Bewährung;“ weit eher sollte man

*) Wäre die bekannte Ermahnung Jesu: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται! in einem unsrer Evangelien zu lesen, wie viel Erbauliches hätte Hr. D. über diesen Text aus der Numismatik beibringen können!

glauben, es wären Capitel eines Romans bezeichnet. Die zweite Ueberschrift läßt nicht einmal vermuthen, wovon die Rede seyn wird. Doch wir wenden uns zu den einzelnen Vorträgen.

Die Ueberschrift der ersten Predigt ist durch den Text: Matth. 21, 42 — 46. veranlaßt. Schon in dem kurzen Eingange hat Hr. D. in seinem gewöhnlichen style coupé geklagt, daß die Bauleute unsrer Zeit von dem Grundsteine alles Bauens nichts wissen: „Eins ist Noth. Eines. Das lasset uns mit Ernst bedenken! Mit Ernst!“ Rec. bedauert, daß er sich gar keine Vorstellung davon machen kann, wie solche Sätze (wenn sie diesen Namen verdienen) declamirt werden können. Thema (wenn man nicht die Ueberschrift „der Eckstein“ dafür will gelten lassen) und Disposition wird nicht angegeben; es heißt nur nach kurzer Paraphrase des Textes: „Hier gibts zu lernen, Christen. Vieles. Großes. Lasset uns lernen!“

„Bauleute. So nennt der Heiland seine Zeitgenossen.“ Mit diesen Worten beginnt der erste Theil. Rec. kann das schlechterdings nicht finden; Jesus redet nur zu und von den Hohenpriestern und Pharisäern, wie es auch der Text unzweideutig zu verstehen gibt. Der Verfasser muß das freilich auch gestehn; daher setzt er hinzu: „Vorzugsweise jedoch hat der Heiland, als Bauleute, die Glieder des Synedriums im Sinne.“ Warum drückt und preßt Hr. D. doch jedes Wort auf eine so gewaltsame Weise? Und welch ein Gewinn für Bibelerklärung und Erbauung kann daraus erwachsen, wenn man so an den Worten des Textes zerrt, um neben dem wahren und einzig richtigen Sinne noch einen Nebensinn herauszubringen? — Wer die Manier des Herrn D. nur einigermaßen kennt, wird sichs nun schon denken können, wie er auch seine Zeitgenossen als „Bauleute“ darstellt. Nur muß es befremden, obgleich auch der Staatseinrichtungen und der Wissenschaften gedacht wird, doch blos eine egoistische Rücksicht als Princip des Baues angegeben zu sehn. „Alle wollen ihr Gut mehren und den Gewinn sichern. Alle wollen den Schmerz verhüten und das Glück erhaschen. Alle wollen sagen können: Nun hab' ich's; nun ist mir wohl; nun führ' ich ein fein ruhig Leben; nun sehe ich mein Wirken belohnt, mein Kämpfen gekrönt, mein Hoffen erfüllt.“ Sollte denn der Bauleute keiner das allgemeine Beste, kein Familienhaupt das Wohl der Seinigen, kein Lehrer das Heil seiner Zöglinge u. s. w. ins Auge fassen? Zwar kann man die letzten Worte allenfalls so deuten, daß dieses Streben für fremde Wohlfahrt nicht ausgeschlossen wird; aber hat der Verfasser Dies wirklich in seine Worte legen wollen, so hätte er sich doch bestimmter und deutlicher ausdrücken müssen.

Der zweite Theil macht auf „die Grundlage“ des Baues

aufmerksam. Der Verfasser hat es selbst gefühlt, daß er, um auf Jesum hinweisen zu können, die Frage etwas anders fassen mußte: „Welcher ist der rechte Grund des menschlichen Heiles?" Im ersten Theile hatte er auch des Bauens (d. h. der versuchten Verbesserungen) in den Wissenschaften und im Handel erwähnt, und obgleich der Gelehrte wie der Kaufmann ihre Würde nur dann behaupten und ihre Bestimmung nur dann erreichen können, wenn sie wahre Christen sind, so kann man doch, vorausgesetzt, daß man nicht mit Worten spielt, nimmermehr behaupten, daß die Philosophie oder die Naturgeschichte oder die Theorie des Handels auf den Glauben an Christum gebaut werden müsse. Der erste Theil läßt gleichwohl erwarten, daß Hr. D. so etwas behaupten oder zu erweisen versuchen werde. Allein er lenkt ein, oder vielmehr, er springt ab; „es bedarf keiner Erklärung, was gebaut werde," sagt er, „am Heil wird gebaut." Und daher konnte denn statt der Frage, die vorbereitet zu seyn schien: welches ist der Grund alles Bauens? die oben aufgeführte untergeschoben werden. Aber wozu ist nun der ganze erste Theil? Wozu der gewaltige hiatus, wenn blos der keinem Christen zweifelhafte Satz aufgestellt werden sollte: Christus ist der Grund unsers Heils?

Die Ursachen, warum die Wortführer in Israel Jesum verworfen, werden kurz und richtig angegeben; allein wenn Rec. auch in dem Satze: „die Einen stießen sich an seine Herkunft," über den Gallicismus (les uns) hinwegsehen und den Accusativ für einen Druckfehler halten will, so kann er eine andere Stelle doch nicht ungerügt lassen: „An Kreuztragen kam ihnen vollends kein Gedanke, es wäre denn ein Ordenskreuz gewesen." Solch ein Späßchen, das auch bei dem ernsthaftesten Vortrage gewiß nicht ohne Lächeln angehört worden ist, mag in einer Capucinade à la Abraham à Santa Clara seine Stelle finden; Hr. D. sollte sich dessen schämen.

Nun folgen Klagen über den Mangel an evangelischem Sinne, die leider nicht für ungegründet erklärt werden können, obgleich auch hier den Verfasser das Streben, durch epigrammatische Pointen und witzige Antithesen zu piquiren, zu manchem Mißgriffe im Ausdrucke verleitet hat. Nach dem Gefühl des Rec. ist es eine komische Redensart: „und doch heißt es bei Christo: entweder, oder!" Und was „eine flaue Christenheit" ist, werden zwar die bremischen Handelsherren verstehen, die von „flauen Holz- und Getreidepreisen" und dergleichen zu reden pflegen; aber nicht Jeder wird diesen terminus technicus, so gebraucht, billigen. Eben so wenig möchte es allgemeinen Beifall finden, daß der Verfasser die Weigerung eines römisch-katholischen Bischofs, seinem Könige einen unbedingten Constitutionseid abzulegen, als „eine der ersten

Merkwürdigkeiten dieser Zeit" rühmt; nicht jeder Protestant möchte mit Hrn. D. darin einen „Nachhall des apostolischen Jahrhunderts" vernehmen; im Gegentheil möchten die Meisten in der Opposition, in welcher die katholische Kirche gegen den Staat zu stehen gewohnt ist, etwas sehr „Unevangelisches" und „Unheiliges," auch der Folgen wegen „Unfröhliches" erblicken. Hr. D. geräth dabei so in Ekstase, daß er mit dem einfachen Unterstreichen nicht zufrieden ist, (es verliert freilich durch den gar zu häufigen und unvorsichtigen Gebrauch viel von seiner Kraft) sondern, wie auch an ein Paar anderen Stellen geschieht, einzelne Worte drei, ja, viermal unterstreicht. Soll das zugleich ein Zeichen für die Declamation seyn, so gesteht Rec. sein Unvermögen, demselben Genüge zu leisten, mit tiefer Beschämung, indem er auch nicht die leiseste Ahnung davon hat, wie das möglich ist. „Wo der Heiland verworfen wird," so schließt dieser Theil, „da wandert er aus und sucht ein besseres Klima."

Die Drohung des Textes zeigt der dritte Theil als durch die Zerstörung Jerusalems und ihre Folgen erfüllt; wieder nicht ohne spielenden, der Kanzel unwürdigen Witz; z. B. „um des verworfenen Ecksteins willen blieb kein Stein auf dem andern." In gleicher Manier wird daraus eine Belehrung für alle Zeiten hergeleitet. Spaßhaft ist es, wenn Hr. D. die Worte Christi, daß durch ihn die Blinden sehend, die Tauben hörend werden u. s. w. (Rec. hätte nicht geglaubt, daß der Verfasser diese Aeußerungen Matth. 11, 5. nicht wörtlich nähme, wie sie doch, wenn anders der Zusammenhang etwas gilt, genommen werden müssen) „aus dem verhüllenden Bilde in die nackte Wahrheit übersetzen will" und sich nun unter andern also vernehmen läßt: „Wo Christus angenommen wird, da gewinnen Verschuldete ein reich Erbtheil und Sclaven die Freiheit." Das wäre also kein Bild, sondern die nackte Wahrheit? und eine Wahrheit, „herrlicher noch, als das" (von Christo gebrauchte) „Bild?" Ohe! — Hr. D. begnügt sich auch nicht mit den Spielwerken seines eigenen Witzes, sondern er borgt auch von Andern, die ihn gleichsam noch überbieten. So führt er hier den bekannten und nicht mit Unrecht bespöttelten sechsten Vers aus dem Liede: „Mein lieber Gott mag walten," als eine Bestätigung seiner Behauptung an, daß alle unsre Werke ohne den belebenden Geist des Herrn nichts sind. Allein fürs erste ist es wirklicher Unsinn, wenn gesagt wird, Jesus könne addiren und multipliciren, auch da, wo lauter (Hr. D. hat die Leseart: eitel) Nullen seyen; die Allmacht kann zwar schaffen, was nicht da ist, aber sie kann es nicht vermehren, ehe es da ist, oder ein Nichts so zum andern fügen, daß daraus Etwas wird. Zu Neumeister's Zeit mochte man vielleicht an solch

einer Spielerei keinen Anstoß nehmen; wer es uns aber jetzt als erbaulich empfiehlt, versündigt sich wenigstens am guten Geschmack. Fürs zweite sagt der Vers im Zusammenhange und nach der Absicht des Dichters Das gar nicht, was Hr. D. hinein legt. Das Lied handelt von der Fürsorge Gottes; der Dichter behauptet, daß sich diese auch zur Zeit des Mangels zeige, und erinnert an die wunderbare Speisung der fünftausend Mann, aus der man lerne, „daß auch ein Wen'ges nähren, und kleiner Vorrath kann gedeihn.“ Hierauf folgen unmittelbar die von Hrn. D. angeführten Worte: „mein Jesus kann addiren“ u. s. w., die offenbar eine andere Bedeutung haben, als die, welche ihnen in der vorliegenden Predigt geliehen wird.

Im vierten Theile soll, wie es scheint, eine Anweisung gegeben werden, zum Bau auf dem alleinigen Grunde, Christo. Rec. sagt: wie es scheint; denn Hr. D. hält sich hier ganz im Allgemeinen, obgleich man recht specielle Belehrungen, Warnungen und Ermunterungen zu erwarten berechtigt ist, da es heißt: „Alle sind gemeint, — zunächst „wir, die Christen in Bremen, — und du, versammelte Schaar, — und ich selbst bin gemeint;“ und da der Gegensatz noch mehr hervorgehoben wird durch die Erklärung: „über die Andern da draußen können wir nichts verfügen.“ (Gott gebe, daß bei dem „da draußen“ keinem Zuhörer die Stellen Marc. 4, 11. 1. Cor. 5, 12. 13. oder gar Offenb. 22, 15. eingefallen seyn mögen!) Allein der Verfasser begnügt sich damit, seine Zuhörer und Leser zu bedeuten, daß sie es nicht machen mögen, wie „die Männer des Synedriums“ zur Zeit Christi, sondern wie der König David. Von diesem sagt er in dem beliebten, so Gott will, witzigen Tone: „Als die Worte“ (Nathan's): „das bist du selbst! bei ihm e i n s c h l u g e n, da s c h l u g er nicht nach dem Mann, der ihm — seinen Irrweg gezeigt, da s c h l u g er an seine Brust,“ wovon nicht einmal 2. Sam. 12. Erwähnung geschieht u. s. w. Eine bestimmte, deutliche, nicht in räthselhafte Bilder gekleidete Belehrung über Das, was eigentlich Noth thue, findet Rec. nicht, wohl aber ein Spiel mit dem Worte „Freiheit,“ das zu einer sehr gefährlichen Mißdeutung Anlaß geben kann. „Es wird keine Gottesstadt gebaut, ohne in Freiheit,“ sagt Hr. D.; „Knechte der Menschen sind verdorben zu Bürgern des Himmels.“ Wer sollte glauben, daß er hier auch nur aufs entfernteste an die republikanische Verfassung Bremens denken und seinen Zuhörern gebieten werde, „auf nichts stolzer zu blicken, als auf sie“ u. s. w.! Doch Rec. bekennt, daß er den Verfasser hier nicht versteht und nicht weiß, ob er sich selbst verstanden habe; so wunderbar und abenteuerlich ist das Spiel, welches er mit dem Worte Freiheit treibt, indem er dasselbe in e i n e m Athem von mora-

lischer und politischer Freiheit gebraucht und dem Leser gar nicht Zeit läßt, sich zu besinnen, von welcher Freiheit hier oder da die Rede sey. Stünde es nicht mit dürren Worten da: „Segen über unsre Freiheit!“ und „eine freie Stadt heißen wir,“ so möchte Rec. die übrigen Hindeutungen auf die bürgerliche Verfassung wegzuexegesiren versuchen und sich bereden, er lege einen Sinn in die Worte, an den der Verfasser nicht gedacht habe, zumal da auch ein monarchischer Staat, so wie eine Republik, „keinen Oberherrn, als das Gesetz hat,“ und Despotie, Aristokratie und dergleichen sich in jede Staatsverfassung einschleichen können.

Am Schlusse wird das Missionsinstitut zu Basel zur Unterstützung empfohlen.

Die Ueberschrift der zweiten Predigt ist durch den Zufall veranlaßt, daß Luther Dan. 6, 10. (11.) עִלִּית(=עִלִּיָּה) was er sonst Saal oder Söller zu geben pflegt, seltsamer Weise durch Sommerhaus übersetzt hat. Was Hr. D. zur historischen Erläutrung seines Textes beibringt, hat allerdings seine Richtigkeit; nur dünkt Rec., es hätte einer so großen Ausführlichkeit nicht bedurft, besonders da nicht jeder evangelische Christ mit Hrn. D. es „ein sinnvolles Herkommen“ nennen möchte, daß der Jude beim Gebete sein Gesicht nach Jerusalem hinwandte, da dies vielmehr mit zu den beschränkten Ansichten des Judaismus zu rechnen ist, von denen der Erlöser uns befreit hat. (Joh. 4, 21 — 24). Es läßt sich denken, daß der Verfasser seine Zuhörer nun ermahnen wird, ihre Blicke auf „das himmlische Jerusalem“ zu richten; eine Ermahnung, zu der er wohl im neuen Testamente weit bequemere Veranlassung hätte finden können, wenn es ihm nicht gerade um das Gesuchte wäre zu thun gewesen. „Wär' es möglich,“ heißt es hier, „so sollte jedes Haus einen Obersaal haben, dessen offene Fenster den Geist in die Heimath trügen.“ Für Scherz ist Das doch etwas zu ernsthaft gesagt, und für Ernst ein wenig zu spaßhaft. Kaum kann sich auch Rec. überreden, daß ein Mann, wie D., durch den Anblick der Thürme sich so sollte aus dem Staube emporgehoben fühlen, daß er Dies auf der Kanzel zu preisen Ursache hätte. Doch die ganze seltsame Hinweisung auf „Entschädigungen für den Obersaal und die offenen Fenster nach Jerusalem,“ wo die Bibel mit einem Kreuze, das man um den Hals trägt, die Zugvögel, die nach Süden reisen, mit entschlafenen Herzensfreunden zusammengestellt werden, hat Rec. nicht ohne Widerwillen und Ekel lesen können. Hr. D. wird nicht müde, die Zeit anzuklagen; warum vergißt er doch, daß die herrschende Neigung zum Spielen mit dem Ernsten und Heiligen die härteste Anklage verdient, und daß die Kanzel entweiht wird, wenn der Religionslehrer dieser Neigung Vorschub thut?

Nun werden die letzten Worte des Textes mit großer Weitschweifigkeit erklärt, weil „jedes Wort einen Maßstab an unser Leben hält." Wozu hatte der Verfasser hier nöthig, so an jedem einzelnen Ausdrucke zu zerren, und, zum Beispiel, der unbefangenen Exegese zum Trotz zu behaupten, sein (Daniel's) Gott sey ein Ausdruck, welcher bezeichne, „das Herz habe den Vater des Alls sich zugeeignet" u. s. w., da אֱלָהּ offenbar nur den Gott Israels im Gegensatze der heidnischen Götter bezeichnet? Wozu dies Alles, fragt Rec., da Hr. D. nicht nöthig hatte, sich solch einen Weg zu der Ermunterung zu bahnen, mit welcher er seinen Vortrag schließen wollte? Diese Ermunterung zum Gebet ist in jedem Betracht schön, rührend, kräftig, ausgezeichnet durch edle Einfalt, nicht aufgeputzt durch bunte Lappen und elenden Flitterstaat. Nur Eins muß Rec. bemerken. „Haltet an beim Gebet! Und ist's nicht gethan mit stummer Sprache, werdet laut; sprechet: Vater, ich kann mich nicht abweisen lassen, du mußt mich hören. Und verspüret ihr keine Wirkung von dem himmelangerichteten Blicke, fallet auf eure Knie, und stehet nicht auf, bis ihr gefunden, was ihr suchet! Und will ein Versuch nicht helfen, waget zwei, waget drei. Kommt Mittags, kommt Abends wieder, wenn euch der Morgen nicht vollauf gab! Die ihn ansehen und anlaufen, deren Angesicht wird nicht zu Schanden." Wie leicht kann diese Stelle gemißdeutet werden und zu abergläubischen Erwartungen von der Erhörung des Gebetes verleiten! Wenn Hr. D. auch, was doch nicht anzunehmen ist, keinen Zuhörer haben sollte, der Das mißverstehn könnte, so hätte er schon um seiner zahlreichen Leser willen sich vorsichtiger ausdrücken oder jeder Mißdeutung seiner Worte, die allerdings einen sehr guten Sinn zulassen, begegnen sollen.

Die dritte Predigt verweilt noch bei demselben Texte und soll nach einem klaren und kräftigen Eingange, in dem es dem Rec. nur anstößig war, daß Daniel „einer der erhabensten Glaubensfürsten" und „der Held der Löwengrube" genannt wird, vier Fragen beantworten.

1. „Unter welchen Umständen befand sich Daniel?" Die Schwierigkeit, welche darin liegt, daß der König ein Edict, dessen Inhalt das Non plus ultra von Unsinn ist, unterschreibt, beseitiget Hr. D. keineswegs, wenn er, wozu der Text gar keine Veranlassung gibt, sagt: „Auch Darius wird sich eine Zeit lang gewehrt haben," und nur mit einem weder der Kanzel überhaupt, noch des Lehrstuhls in einer „freien Stadt" würdigen Sarcasmus hinzufügt: „allein das wären schlechte Höflinge, die nicht Schwarz weiß machen könnten" u. s. w. Wenn der König auch nicht aus Scheu vor den Göttern Bedenken trug, ein Edict zu unter-

zeichnen, in dem dreißig Tage hindurch alles Beten bei Lebensstrafe untersagt war, so mußte er es doch für mehr als thöricht erkennen, daß bei derselben Strafe Niemandem erlaubt seyn sollte, in diesem Zeitraume etwas von einem Menschen zu erbitten, außer von dem Könige selbst. Da der Verfasser ganz ohne Noth eine so unwahrscheinliche Legende allen glaubwürdigen und praktischen Erzählungen des alten und neuen Testamentes, die ihm zu Gebote standen, vorzog, um aus ihr Das zu entwickeln, was er für zeitgemäße Belehrung hielt, so mußte er auch Hülfsmittel haben und mittheilen, um nachdenkende Zuhörer und Leser durch diese Widersprüche hindurchzuführen. Doch solche Hülfsmittel werden ihm wohl nicht zu Gebote stehen, und es wäre daher besser gewesen, er hätte seinen Zuhörern und sich diese Verlegenheit erspart. Da Hr. D. so gern Alles, was etwa aus der Geschichte oder andern Wissenschaften beigebracht werden kann, mitnimmt, so fällt es auf, daß er sich mit dem zweideutigen Namen Cyrus begnügt und nicht den historischen Namen Cyaxares II. gebraucht.

2. „Welche Bedeutung in dieser Lage hat sein Verfahren?" — „Zweierlei," antwortet der Verfasser; „der Menschheit war er ein Zeugniß, sich selbst war er eine Stärkung schuldig." Wie? wenn Daniel nun dreißig Tage lang sich eingeschlossen und in der Stille seiner Kammer, oder in der noch tiefern Stille seines Herzens, wohin der Blick keines Spähers zu dringen vermochte, seinen Gott verehrt hätte, würde Hr. D. ihn deßhalb verdammen? Würde er, wenn die Geschichte Dies oder etwas Aehnliches erzählte, nicht auch daraus Erbauliches herleiten, nicht auch so den Daniel als Muster haben aufstellen können? So wie Daniel sich jetzt durch den 91. Psalm tröstet, hätte Hr. D. ihn unter andern Umständen im Stillen etwa den 63. Psalm können beten lassen.

3. „Welche Gründe erheben ihn über alle dagegen mögliche Einwendung?" Die hier gegebene Rechtfertigung des Daniel ist eine sehr mißliche Sache, da, wie Rec schon bemerkt hat, das Factum, aus dem hier Maximen hergeleitet werden, gar nicht so historisch begründet ist, wie Hr. D. voraussetzt. Wenigstens sind die Gründe, Die er anführt, nicht alle von der Art, daß sie moralisch-religiöse Ueberzeugungen unterstützen können. So wird auf den Erfolg, auf den nachmahls erlassenen Befehl des Königs hingedeutet, daß man in dem ganzen Reihe den Gott Daniels verehren solle (V. 25. 26.), und daraus der Schluß gezogen: „Wenn nun alle diese Segnungen im Keim erstickt wären durch ein eigenmächtiges Schalten Daniels mit seinem Gewissen und mit dem hochwichtigen Augenblicke, wie sehr um an wie Vielen würde er gesündigt haben!!" Ungeachtet der zwei Ausrufungszeichen, mit

denen Herr D. die Kraft dieses Urtheils verstärkt, möchte es doch auf der Wage der reinen Moral zu leicht erfunden werden. Denn, wenn Daniel auch solch einen Erfolg seiner Kühnheit hätte voraussehen können, was ließ sich von einer Verordnung für die Verehrung des wahren Gottes erwarten, die ein König erließ, welcher wenige Tage zuvor ein in der That unsinniges Edict hatte publiciren lassen? Die herrlichen Worte Ap. Geschichte 4, 19. 20 möchten die edle Kühnheit, zu welcher der Glaube an Gott und die gute Sache begeistern kann, in einem weit helleren Lichte zeigen, als das Beispiel Daniels in dem von Herrn D. gewählten Texte. 4. „In welche Stimmung soll dies Heldenbild den Beobachter versetzen?" Da der Verfasser hier ausdrücklich bemerkt, daß wir als Christen den Daniel noch übertreffen, oder, wie er es in seinem geschraubten Styl sagt „uns noch höher hinauf glauben" können und sollen, so dringt sich uns hier um so mehr die Frage auf, warum er uns denn gerade dies Bild vorgehalten hat.

Die beiden letzten Vorträge legen denselben Text zum Grunde und haben eine Rechtfertigung des Propheten gegen Einwendungen, welche dem Verfasser gemacht sind, zum Zwecke.

Die erste Frage, die als Einwand erscheint, ist die, „ob Daniels Verfahren nicht eher ein Gottversuchen, als ein Gottvertrauen genannt werden müsse." „Hierauf ist leicht zu antworten," sagt Herr D., und mit Recht; denn nirgends ist eine Spur vorhanden, welche auf die Vermuthung führen könnte, daß Daniel eine wunderbare Erhaltung seines Lebens gehofft oder von Gott gefordert hätte.

„Wie? wenn die Löwen ihn erwürgt hätten? hat man weiter gefragt. Sehr befriedigend antwortet hier Herr D. „Die Welt," sagt er, „richte nach dem Erfolge." (Mit einer Wendung, die ans niedrig Komische streift, sagt er: „Wem's gelingt, war ein Held; wem's mißlingt, war ein Narr.") „Für die Folgen sorge der Weltregirer; dem Menschen liege nur ob, daß sein Thun absolut recht sey." Aber damit hat der Verf. auch die auf den Erfolg gegründete Rechtfertigung Daniels, die wir oben gerügt haben, für null und nichtig erklärt und sich mit seinen eigenen Waffen verletzt. Seltsam ist es, daß dem (unter der Voraussetzung eines andern Erfolges) sterbenden Daniel die Worte Hiobs Cap. 19. V. 25 nach Luthers unrichtiger Uebersetzung in den Mund gelegt werden.

Mit dem dritten Einwurfe, „es sey kein Verstand, wenn der Einzelne gegen die Gesammtheit streite," hat der Verfasser, wie mit der ersten Frage, ein leichtes Spiel; denn, wie er ganz richtig bemerkt, „das Leben großer Menschen ist nie etwas An-

deres gewesen, als Kampf gegen ihr Zeitalter," und „wer für Gott streitet, hat Gott zum Bundesgenossen."

„Was nützt aber am Ende der ganze Kampf mit Welt und Zeit?" Sehr richtig und beherzigenswerth ist, was der Verfasser sagt, um zu zeigen, daß man jene Kämpfe nicht fruchtlos nennen dürfe, theils, weil man nicht behaupten könne, daß ohne sie die Menschheit nicht noch schlechter seyn würde, theils, weil auf die vielen Einzelnen Rücksicht zu nehmen ist, die, wenn auch der große Haufe ins Verderben rennen sollte, gerettet werden. „Ein Gemüth," sagt Herr D. sehr treffend, „ein Gemüth wird gewiß für den Himmel gerettet, wenn du thust, was er fordert, und hingibst, was er haben will, dein Gemüth." Die Amplification dieses Gedankens ist schön und würde, nach des Rec. Gefühl, noch weit schöner seyn, wenn der Verfasser nicht immer nach witzigen Antithesen und scharfen Pointen griffe, seine Bilder bis zum Ermüden auszumalen beflissen wäre, z. B. „unter Leiden für die Gottesstadt gehen die Fenster gegen Jerusalem angelweit auf;" und das Heilige nicht durch unedle Vergleichungen profanirte, z. B. „eine Anweisung auf den Himmel kommt nimmer mit Protest zurück."

Wenn die Maccabäer „die eisernen Kreuzritter jener Zeit" heißen, so weiß man nicht, ob man an die Kreuzfahrer oder an die Ritter des eisernen Kreuzes denken soll. Im letztern Falle wären „die eisernen Kreuzritter" den ledernen Handschuhmachern und schwarzen Seiffabricanten nachgebildet.

Der erste Einwurf, mit dem die fünfte Predigt sich beschäftigt, bringt den Unterschied zwischen Begehung des Bösen und Unterlassung des Guten zur Sprache, den der Verfasser mit Recht als unstatthaft und unerheblich verwirft.

Gewichtiger ist der zweite Einwand: „In Daniels Fall soll ja kein unumstößlicher Grundsatz zerstört werden, es soll blos eine gleichgültige Förmlichkeit unterbleiben." Rec. fürchtet, Herr D. habe sich diesen Einwand nicht ganz klar gemacht. Soll das Gebet überhaupt hier „eine gleichgültige Förmlichkeit" genannt werden, so ist freilich die rechte Antwort: „Das ist es nicht, es ist „Bedürfniß des Herzens." Aber wie in aller Welt konnte Cyaxares das Gebet des Herzens verbieten, oder die Uebertretung solch eines Verbotes ausmitteln und bestrafen? Ist aber von den offenen Fenstern des Söllers und dem Gebete vor den Augen der Welt die Rede, so trifft jene Antwort nicht zu, und Herr D. muß sich begnügen, den Daniel mit seinen jüdischen Vorstellungen, die nicht so aufgeklärt seyn können, als die christlichen, zu entschuldigen, was er denn auch einleitungsweise thut. Wenn man indeß auch die Belehrungen Christi Matth. 6, 6 ff. nicht

als einen Maßstab betrachten darf, an dem Daniel, der früher lebende Israelit, gemessen werden soll, so hat doch Herr D. die Frage nicht zur Genüge beantworten können: warum er einen Mann als Muster aufstelle, der, bei noch so rühmlichen Gesinnungen und Eigenschaften des Herzens, wenigstens aus Einem Gesichtspuncte betrachtet, einer Entschuldigung bedürfe.

Unbedeutend dagegen ist der dritte Einwurf: „Du malst den Daniel ins Schöne;" (seltsame Redensart!) „er wird doch aber auch seine Fehler gehabt haben." Der Verf. hätte nicht nöthig gehabt, zu erklären, wie der Biograph idealisiren könne, ohne die Wahrheit zu verletzen; es reichte hin, daß er darauf aufmerksam machte, hier werde Daniel nur in Einem Momente seines Lebens geschildert.

Die letzte Einwendung: „Wenn nun aber die ganze Geschichte nicht wahr wäre?" möchte Rec. nicht mit dem Verfasser „die unbedeutendste" nennen; denn theils dürfte diese Einwendung, wie schon aus dem oben Angedeuteten erhellt, nicht so leicht zu beseitigen seyn, als der Verf. glaubt, theils scheint gar viel von der moralischen Kraft des Beispiels zu verschwinden, wenn die historische Wahrheit desselben in Anspruch genommen werden kann. Rec. wenigstens glaubt, daß der Verf. den Vorwurf der innern Unwahrscheinlichkeit (Unglaublichkeit nennt ers) nicht zurückgeschlagen habe. Denn eine Frage, wie die: „was wäre unglaublich?" ist noch lange kein Beweis, und die Behauptung, was das zweite Buch der Maccabäer von der Heldenmutter und den sieben Brüdern erzähle, sey mehr, weit mehr, als das Jauchzen der drei Männer im Feuerofen, möchte nicht Jedem einleuchten. Ueberhaupt geht Herr D. immer weiter, als man ihm zumuthen dürfte, was denn freilich die Folge hat, daß er sich da nicht treffen läßt, wo man ihn haben will. „Den Wahnsinn, der abgöttische Huldigungen begehrt", würde Niemand für unwahrscheinlich halten, auch wenn Herr D. nicht in seiner Manier, die disparatesten Dinge bei den Haaren herbeizuziehen, eine unschuldige Redefigur mit den geßlerischen Gewaltthätigkeiten, „dem Majestätshut auf der Stange" unter Eine Kategorie gebracht hätte; nämlich „das feile, widerliche Geschwätz vom angebeteten König und" (von) „der angebeteten Königin." Rec. zweifelt, ob der Ausdruck „der angebetete König" irgendwo vorgekommen ist; wenn aber der ungeheuchelte Enthusiasmus des preußischen Volkes die früh vollendete, wahrhaft ehrwürdige Monarchin „eine angebetete Königin" genannt hat, (und von andern Fürstinnen aus der neuern Zeit, die Herr D. unstreitig im Auge hat, ist dem Rec. so etwas nicht erinnerlich) was geht das den Herrn Pastor zu St. Ansgarii in Bremen an? Hat er ein Recht, die

Quelle dieses Enthusiasmus verdächtig zu machen, und den Ausdruck ein „feiles Geschwätz" zu nennen? Und welch einen Grund kann er dazu haben? Ist ihm dies ein „widerliches Geschwätz," wer zwingt ihn, danach zu hören? Weit widerlicher und ekelhafter ist wahrlich Manches, was Herr D. auf die Kanzel zu bringen sich nicht entblödet, von der die bitter geschmähte Redefigur doch, so viel Rec. weiß, nicht vernommen ist. Eine Finte ist aber keine Parade, und Herr D. wähne nicht, den Einwurf des Gegners zurückgeschlagen zu haben!

Daß die Geschichte Daniels, auch wenn sie eine Fabel wäre, doch nicht ihre moralische Kraft ganz verlöre, darin hat der Verfasser Recht; aber theils würde sie dann doch nicht der Text für eine Reihe von Kanzelvorträgen zu seyn verdienen, theils ist das punctum saliens doch nicht getroffen. Nach des Rec. Dafürhalten kann solch eine Erzählung, wenn sie erdichtet ist, nur darum für die Moral Werth haben, weil kein Mensch sie erfinden könnte, läge nicht in seiner Brust das Gefühl der Kraft zum Trotze gegen die Gefahr und zur Aufopferung für die gute Sache. Hat Herr D. Das vielleicht andeuten wollen, so hat er sich wenigstens sehr dunkel ausgedrückt und durch das Paradoxon: „innere Wahrheit hat jede Heiligenlegende," für Die, denen das nicht einleuchtet, auf seinen Helden unwillkürlich ein sehr zweideutiges Licht geworfen.

Rec. hat es für nöthig gehalten, bei der Beurtheilung der beiden ersten unter den vorliegenden Predigtsammlungen ausführlicher zu seyn, um die beiden letzten desto gedrängter beurtheilen zu können.

Nr. 3 wird mit einer Adventspredigt: „der einige Helfer" eröffnet, die sich mit dem Wörtlein Und anfängt. Der Text Joh. 9, 34—38 veranlaßt Herrn D., drei Aufschlüsse mitzutheilen. 1. „Werden wir sehend, so zerfallen wir mit der Welt." Das könnte wohl eher ein Räthsel heißen, als ein Aufschluß, obgleich die Auflösung nicht schwer ist. — 2. „Kehren wir der Welt den Rücken, so zeigt der Sohn" (deutlicher: der Sohn Gottes) „uns sein Antlitz." Rec. fürchtet, daß der Verf. das, was ihm ganz klar ist, doch seinen Zuhörern nicht klar gemacht habe. Bilder sollen dazu dienen, einen Vortrag anschaulicher, lebhafter, eindringlicher, behältlicher zu machen; aber lauter Bilder können nur blenden und verwirren. Ganz unbegründet ist die exegetische Erläuterung, welche Herr D. zu den Worten des Textes: „da er ihn fand," hinzugefügt: „er hatte ihn also gesucht, und nicht gelegentlich trafen sie zusammen." Weder die Bedeutung des Verbi εὑρίσκω, noch der Zusammenhang kann dieser Behauptung auch nur einen schwachen Schimmer von

Wahrscheinlichkeit mittheilen, wenn auch das Gegentheil nicht nothwendig aus den Worten des Textes folgt. — 3. „Erkennt unser Herz den Sohn, so glauben wir und beten an." Rec. will sich nicht darauf einlassen, an die Möglichkeit verschiedener Deutungen der Aussprüche Christi zu erinnern, die ihn nach Herrn D. zum „Gottessohn" oder zum „verwegenen Prahler" machen sollen; eben so wenig will er ihnen andre Aussprüche desselben Jesus an die Seite stellen, die mit jenen nicht so leicht zu vereinigen sind, wenn man das System zur Grundlage der Hermeneutik macht. Aber Eins will und muß er doch erinnern. „Mit der Frage: wie Jesus der Sohn sey," sagt Herr D., „gibt sich euer Glaube nicht ab; der ist höher, denn alle Vernunft. — Aber daß Jesus der Sohn ist, das ist eures Glaubens Brennpunct, das seine Bedingung." Man kann aber fragen: was heißt Sohn Gottes? Will der Verfasser diese Frage auch für unstatthaft erklären, so mag Rec. mit ihm nicht rechten; allein warum legt er denn ein so hohes Gewicht auf einen Ausdruck, den er nicht erklären, bei dem also Jeder denken kann, was ihm beliebt? Warum soll alles Heil an einem Hebraismus (dafür muß auch Der, welcher die ewige Gottheit Christi glaubt, den Ausdruck Sohn Gottes erklären) hangen? Ists nicht genug, daß wir wissen, was der Erlöser uns ist? Ist es nicht „Buchstäbelei," ein Wort festzuhalten, das unstreitig ein Tropus ist, und, wenn überhaupt eine Erklärung, gewiß mehr als Eine zuläßt? Und ist Folgendes der echte Gebetston, oder ist es ein unwürdiges Spiel mit Worten? „Jesu, du bist mein Höchstes im Liebsten, und mein Liebstes im Höchsten; du mein Geheimstes im Offenbarsten und mein Offenbarstes im Geheimsten!" Hat das wirklich einen Sinn, so hat der Verfasser wenigstens das Seinige gethan, daß es wie Unsinn aussieht.

Die zweite, ebenfalls eine Adventspredigt, heißt: „die heilige Drohung," und erklärt den Text Joh. 8, 21, homilienartig. 1. „Ich gehe hinweg." Neben dem „engern Sinn," d. h. dem, welchen der Context an die Hand gibt, nimmt Herr D. noch einen „weiteren" an, so, daß Christus Allen, die ihn verwerfen, zuruft: ich gehe weg. Man kann sich doch der Frage nicht erwehren, warum Dies grade aus dem gewählten Texte, in den es erst durch ein ehedem sehr beliebtes homiletisches Kunststück hineingebracht werden muß, und nicht aus Worten, die gar keine andere Deutung zulassen, hergeleitet wird. Was der Verf. sagen will, wenn er mit „einem bloßen Jesuthum" nicht zufrieden ist, versteht man, so seltsam das auch gesagt ist, doch aus dem Gegensatze, man müsse „im Menschen Jesus den Christus, den Gesalbten des Himmels, den Eingebornen des Vaters erken-

nen;" aber wenn er nun noch „zweitens" verlangt, man solle „auf Christo stehen, aus Christo schöpfen, an Christo wachsen," so ist Das für eine Definition des Glaubens doch gar zu poetisch. — 2. „Ihr aber werdet mich suchen." Hier ist nun wieder zuerst von Denen die Rede, die „sich nach ihrem Sinne einen Retter zurecht gemacht hatten," und daher Jesum verwarfen, und dann die Anwendung auf Alle gemacht. Rec. bewundert die Gewandtheit des Verfs., Das, was er einmal gesagt hat, noch funfzig Mal zu wiederholen, stets mit andern Worten und unter andern Bildern, aber doch immer so, daß man nicht recht aufs Klare kommt, sondern in einer Manchem vielleicht angenehmen, aber Vielen doch auf die Länge unbehaglichen Dämmerung sich befindet. — 3. „Und in eurer Sünde sterben." „Sie sind keine Redensart, diese Worte," hebt der Verf. an, „wobei der Ausdruck nicht gewogen wird;" und doch weiß er, wie ein geübter Kipper und Wipper, dieses seinem eignen Geständnisse nach gute Gold so zu behandeln, daß es unter seinen Händen sich verwandelt und eines Agio bedarf, welches er ihm denn auch durch die Erklärung zulegt: „sie starben nicht nur an der Sünde, ihn verkannt zu haben, sie waren, um dieser Sünde willen, nie lebend gewesen." Es ist doch eine herrliche Sache um den Witz! Was der Verf. von den heutigen Juden sagt, auf denen der Fluch des Widerspruchs," (daß sie nämlich die Erfüllung der ihnen gegebenen Verheißung an sich vereitelten) „schrecklich ruht," die „noch in der Sünde der Väter sterben," hätte, wenn es überhaupt gesagt werden mußte, um des Ortes willen, wo es gesprochen ward, und um Dessen willen, für dessen Boten sich der Redner erklärt, gemildert werden sollen. Und sollte Herr D. wohl zu behaupten wagen, daß er, wenn er etwa der Sohn des Oberrabbiners in Prag wäre, den Glauben seiner Väter verlassen und zum Christenthume übergetreten, oder, wenn er funfzig Jahre früher gelebt hätte, als lutherischer Prediger zu einer reformirten Gemeine gegangen, oder von ihr gerufen seyn würde? In der Anwendung für die Christen aller Zeiten ist, wie sich erwarten läßt, Wahres und Gutes gesagt. Nur erlaube uns der Verf. ein paar Worte, die er in dieser Predigt freilich in einem andern Sinne braucht, ihm zuzurufen: „Wo das Licht weggeht, da sind gespenstische Grauen!" (sic!) Jesus hat seine Belehrungen nicht in so grauliche Schatten gehüllt, und wer seine Lehre predigen will, muß auch danach streben, Licht zu schaffen und Klarheit zu verbreiten.

Nun folgt eine Weihnachtspredigt: „die eitle Frage," über Joh. 8, 25. So dunkle und durch die Uebersetzung noch mehr verdunkelte Worte bedürfen allerdings eines Commentars,

und es ist schwer, der Versuchung zu widerstehen, mehr als Eine Erklärung zur beliebigen Auswahl vorzulegen. Schlimm genug, wenn man über eine dunkle Perikope predigen muß! Aber wer sich selbst seinen Text wählt, sollte wenigstens solche Worte vermeiden, über die man hin und her exegesiren kann, ehe man den rechten Sinn trifft; die Kanzel mindestens wird nur in sehr wenigen Fällen der Ort zu solchen Discussionen seyn. Als Thema wird nun der Gedanke angekündigt: „Wir kommen in vertraute Bekanntschaft mit Jesus, dem Christus, nicht durch eitles Fragen, wer er sey, sondern durch tiefes Innewerden, was er wirke." — Schön! muß Rec. ausrufen, sehr schön! Könnte Herr D. es nur über sich gewinnen, hin und wieder ein wildes Reis abzuschneiden, das wie Unkraut aussieht, die edlen Pflanzen würden noch besser in seinem Garten gedeihen. Nur Ein Beispiel: „Darf ich hoffen, Euer Keiner, — ich will Euch recht darauf ansehen, Geliebte, — Keiner verlasse heute die Kirche, ohne für Jesum sich erwärmt zu fühlen und nach Jesu neue Sehnsucht zu empfinden?" Was soll die Parenthese: „ich will Euch recht darauf ansehen;" was kann sie sagen?

Die nun folgende Neujahrspredigt heißt: „der neue Mensch," und erklärt die Worte 2 Cor. 5, 17. Die Bemerkung, man solle „nicht auf den auswendigen Menschen blicken," ist wohl sehr überflüssig, da dieser Gedanke wohl Keinem in den Sinn kommen kann; allein wenn Herr D. sagt, es sey nur an „den Menschen des Herzens" zu denken, so wird das Wort Herz doch in einer Bedeutung genommen, die dem deutschen Sprachgebrauche fremd ist; denn was hat das Herz mit der Wahrheit zu thun? Der Verf. fragt nämlich: „und warum ist in Christo der Mensch des Herzens ein neuer?" und antwortet: „Es waltet in ihm Geist der Wahrheit, Geist der Liebe, Geist der Freude, Geist der Vollendung. Dies ist das Darum." „Der Geist der Wahrheit" soll uns „ein neues Wissen" geben, so, daß „unser Wissen in Christo einen neuen Inhalt und einen neuen Gehalt habe." Dieser ganze erste Theil dünkt dem Rec. „trüb und matt, wie Lampenlicht;" er hat nur Worte, und dunkle vieldeutige Worte gefunden. Klar ist der zweite Theil, obgleich der Verf. auch hier, wo man Ausführlichkeit erwarten möchte, zu kurz, und, wo sich Alles leicht von selbst verstand, zu redselig ist. Im dritten Theile soll die Freude geschildert werden, welche den Christen beseelt. Allein der Verfasser gebraucht das Wort offenbar in einem viel zu weiten Sinne, indem er mit demselben auch Fassung und Ergebung im Leiden bezeichnet. Das möchte indessen vielleicht noch zu entschuldigen seyn, wenn er nicht überhaupt geneigt wäre, Hyperbeln anzubringen. Dahin gehört

folgendes Dictum: „Wir sollen über unsre Sünden trauern lernen mit einer Zuversicht, wie wenn wir rein wären von aller Schuld." Der vierte Theil endlich redet vom Geiste der Vollendung. Dies Wort begreift unstreitig Wahrheit und Liebe und Freude unter sich, und daher ist nicht wohl abzusehen, wie der Vollendung ein eigner Theil gewidmet wird; denn wenn man auch, wie der Verf. mehr andeutet, als bestimmt ausspricht, darunter das Streben nach Vollendung und Vollkommenheit versteht, so wird dies Streben wohl auf Nichts anders gerichtet seyn können, als auf Wahrheit, Frömmigkeit und würdigen Lebensgenuß. Etwas Eigenthümliches hat diese Predigt im Zuschnitt; es kommen nämlich in jedem Theile dieselben, oder doch sehr ähnliche Wendungen nach einer gewissen Symmetrie, und am Schlusse eines jeden derselbe Refrain vor. Rec. zweifelt, daß sich Dies gut anhören lasse; im Lesen wenigstens macht es einen unangenehmen Eindruck; Beispiele für die zur Erweckung der Aufmerksamkeit geeigneten Redefiguren dürfte diese immer wiederkehrende Anaphora und Epiphora schwerlich geben. — Im Schlußgebete fällt das vielmals vorkommende Ich unangenehm auf, besonders in Zusammenstellungen, wie folgende: „an dein Herz, Vater, lege ich die Menschheit."

Der Verf. kommt seinem Zwecke näher und stellt in der fünften Predigt der Schaulust „das neue Haus" vor, mit dem Motto Joh. 4, 53. Die „Hauptzüge" sind, daß es „nach außen eine neue Stellung, und im Innern eine neue Gestalt hat." „Jene," sagt der erste Theil, „kündigt sich nicht stolz an, noch geringschätzig, aber frei und groß." Der Ausdruck ist wunderlich geziert; in der Sache selbst aber muß man dem Verf. beistimmen; nur ist nicht zu begreifen, wie Herr D. nach so umfassenden Forderungen am Schlusse dieses Theils fragen konnte: „Möchtest du, Hausvater, Hausmutter, deinem Hause diese Stellung nicht geben?? nicht heute, nicht in dieser Stunde noch??" Man sollte fast auf den Gedanken kommen, als hätte der Corrector das zweite Fragezeichen hinzugesetzt. — „Die neue Gestalt im Innern" soll zu erkennen seyn „an der neuen Liebe in des Hauses Verhältnissen, an dem neuen Segen in des Hauses Arbeiten, an dem neuen Reiz in des Hauses Freuden, an der neuen Klarheit in des Hauses Trübsalen." Die Liebe ist „fromm, weise, regsam, stark." Ob so flüchtige Andeutungen, so zerrissene Sentenzen Das deutlich machen können, stehe dahin. „Hausgenossen, von Christo beseelt," heißt es weiter, „arbeiten gern, gut, treu, gedeihlich." Auch hier wäre ein bestimmter Unterricht für Manchen an seiner Stelle gewesen. Warum der Verfasser nach Art

der Kinder den Artikel wegläßt, wo er nicht fehlen kann, z. B. „Mutter hat das Haus geordnet," und so noch in mehreren Phrasen, davon ist kein Grund abzusehn, als die Neigung, die Regeln der Grammatik und die Forderungen des Sprachgebrauchs zu verachten. „Im Genusse macht Christus genügsam und lauter;" ebenfalls mehr Andeutung, als Erklärung. Am wenigsten befriedigt die letzte Unterabtheilung über „die Klarheit in den Trübsalen," wo der Verfasser mit ein paar Sätzen Alles abthut. Jede Unterabtheilung hat übrigens denselben Refrain; ein Schmuck, der, nach des Rec. Gefühl, zur Verschönerung des Ganzen nicht sonderlich beiträgt. In der Schlußrede endlich hat Herr D. sich ein seltsames vitium subreptionis zu Schulden kommen lassen, von dem er sich, wie die folgende Predigt zeigt, nicht losmachen kann. — „Wohl sagt die Welt, um uns abzuschrecken, der Prophet gelte nirgend weniger, als in seinem Hause; sagte sie es doch dem himmlischen Meister nach!" Was hier als ein Urtheil der Welt und als eine Schmähung des Herrn angegeben wird, ist seine eigene Bemerkung, sind seine eigenen Worte; „denn er selber, Jesus, zeugete, daß ein Prophet daheim nichts gilt;" Joh. 4, 44, vgl. Matth. 13, 57. Marc. 6, 4. Luc. 4, 24.

Die sechste Predigt lehrt nach Gal. 3, 28. „das neue Familienband" kennen. „Zwei Rathschläge" gibt der Verf., deren Befolgung zu einer innigen Vereinigung in Christo führen soll: „Fordert von dieser Vereinigung nicht zu viel," und: „thut für diese Vereinigung nicht zu wenig!" Und er hat Recht, wenn er diese Maximen einfach und hinreichend nennt; nur müssen sie richtig verstanden werden. Herr D. faßt den ersten Gedanken in einem so beschränkten Sinne, daß nicht leicht Jemand ihn so fassen wird; man soll nicht erwarten, „daß durch Vereinigung in Christo jeder Unterschied des Denkens über Religion wegfalle." Das wird so leicht Keiner sich einbilden, und daher war es nicht nöthig, bei der Widerlegung dieses Irrthums so lange zu verweilen. Aber wie die Vereinigung in Christo die Verschiedenheit der Temperamente, der geistigen Bildung, der Neigungen u. s. w. ausgleiche und in Harmonie auflöse, darüber war eine Belehrung zu wünschen, nach der man hier vergebens sucht. Daß der Verf. „die Vorstellung von Christo, dem Mittelpuncte einer Familie, auf Hauptbegriffe zurückzuführen" verspricht, machte dem Rec. ungemeine Freude, weil gerade die Bestimmtheit und Präcision der Gedanken am meisten in Herrn D's. Predigten vermißt wird; allein ehe man sich's versieht, schiebt er doch statt der Begriffe Bilder vors Auge, und zwar nicht blos biblische, deren Bedeutung als bekannt vorausgesetzt werden kann, z. B.: „er" (Christus)

„sitzt in des Vaters Schooße," sondern auch andre minder verständliche, z. B.: „Zeugnisse, die mit dem Blute seines Herzens geschrieben sind." Kurz, obgleich hier „Mysterien des Herzens, Bartholomäusnächte und sicilianische Vespern" und eine Reminiscenz aus Schillers Glocke zum besten gegeben werden, so scheint doch das Beste zu fehlen. — Je mehr aber dieser erste Theil zu wünschen übrig läßt, desto befriedigender ist der zweite; er ist so klar und schön, daß Rec., obgleich er ihn mehr als Einmal gelesen hat, es nicht über sich gewinnen kann, Kleinigkeiten zu rügen.

In der siebenten Predigt wird auf Veranlassung der Worte Luc. 2, 49. „die neue Kinderzucht" dargestellt. „Die scharfsinnigsten Erziehungssysteme alter und neuer Zeit wiegt der zwölfjährige Knabe mit jener einfältigen Doppelfrage auf. Ein großer Blick faßt hier die Hauptpuncte aller wahren Menschenerziehung zusammen. Diese: 1. Aeltern, ihr sollet eure Kinder erkennen; 2. Aeltern, ihr sollet euern Kindern vorangehn." Das heißt doch wahrlich nicht einen Text erklären, wenn man in seine Worte einen Sinn legt, den sie nicht haben, sondern den man ihnen nur leiht; um zuvörderst mit übel angebrachtem Witz Räthsel zu erfinden und sie dann mit eben so verschwendetem Scharfsinne zu lösen. Der erste Theil enthält Wahres und Gutes, wovon man aber das Wenigste unter der Ueberschrift: „Erkennet eure Kinder!" suchen sollte. Die mehrsten Leser werden nämlich vermuthen, daß Herr D. durch dies Gebot theils die allgemeine und immerwährende Aufsicht auf die Kinder, theils Sorgfalt in der Ergründung ihrer Individualität empfehle; allein Jenes wird nur im Anfange, Dieses am Schlusse kurz angedeutet; der Verf. beschäftigt sich beinahe einzig mit der Pflicht der Aeltern, das Allgemeine der geistigen Natur des Menschen in den Kindern wahrzunehmen, und dadurch wird das Ganze so verflacht, daß sich schwerlich ein großer Gewinn für die christliche Erbauung davon erwarten läßt. — Die Vorschrift des zweiten Theils: „Ihr sollt euern Kindern vorangehen," beruht gar nur auf einem sehr faden Spiele mit Worten. „Die Aeltern Jesu," heißt es, „gingen diesem Knaben nicht voran; sie gingen hinterher" (welch ein Wort!), „darum mußten sie ihn suchen" u. s. w. und weiterhin: „sie konnten ihm nicht einmal folgen; so weit war er voraus." Aber nur dieser Uebergang verdient Tadel; die Ausführung des Gedankens: Eltern sollen das Muster ihrer Kinder seyn, ist selbst musterhaft und eine der schönsten Partien in der ganzen Sammlung. — Am Schlusse noch herzliche und schöne Worte zur Erinnerung für Söhne und Töchter. Leider ist auch hier der Verfasser witzig zur Unzeit. Er hatte

von den Pflichten der Aeltern gegen die Kinder geredet; brauchte er da noch im Texte einen Vorwand zu suchen, um auch den Letztern ein Wort der Ermahnung zu sagen? Gab die Predigt selbst nicht die natürlichste Anleitung dazu? Herr D. begnügt sich damit nicht, sondern läßt sich also vernehmen: „Auch an euch, Söhne, Töchter, hat die heilige Erzählung noch ein Wort. „Und er ging mit ihnen hinab, und war ihnen unterthan." Hinab! Ja, hinab. Aus der Höhe in die Tiefe. Von Jerusalem nach Nazareth. Aus dem Tempel seines Vaters in die Werkstatt des Zimmermanns. Vom höchsten Festgenusse des Geistes an die gemeine Arbeit irdischer Bedürfniß" u. s. w. Ueber solche Spielereien kann man nicht oft und nicht stark genug seinen Unwillen äußern. Darüber aber kann Recensent sein Bedauern nicht zurückhalten, daß der Verf. die Pflichten der Ehegatten nicht in einem besondern Vortrage abgehandelt hat; „die Zartheit" dieses Verhältnisses hätte ihn nicht abhalten dürfen, sich darüber zu äußern, da er zarte Verhältnisse nicht mit unzarter Hand zu berühren geneigt ist. Die von ihm nur angeführten Worte Eph. 5, 23—32 hätten einen sehr schönen Text dargeboten.

Die achte Predigt ist überschrieben: „Die neue Herrschaft." Sie zeigt nach Col. 4, 1 zuvörderst „die Forderungen, die hier geschehen." Es werden deren zwei aus dem Texte entwickelt: 1) „Was recht und gleich ist, das erweiset den Knechten;" Alles sehr gut und zweckmäßig, wenn auch der Verf. dem Ausdrucke ἰσότης eine Bedeutung gibt, die er nicht hat: Herstellung des Gleichgewichtes. 2) „Wisset, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt." Dies sollte man wohl schwerlich für eine zweite Forderung an christliche Herrschaften, sondern vielmehr für den Grund ihrer Verpflichtung halten; und was der Verf. unter dieser Rubrik beibringt, kann, so passend und schön es auch ist, doch nur dazu dienen, seinen Verstoß gegen die logische Richtigkeit der Disposition noch augenscheinlicher zu machen. — Nun folgen denn „die Gründe, auf welchen die Doppelforderung" (sic) „ruhet." Der Verf. gibt zwei solcher Gründe an: „Durch Erfüllung nämlich jener Forderungen erziehen wir das Gesinde und berathen das Haus." Auch hier kann die Logik nicht unbemerkt lassen, daß der erste dieser Gründe selbst erst begründet, daß die Verpflichtung der Herrschaft, das Gesinde zu erziehen, erst erwiesen werden muß, ehe darauf Etwas gebaut werden kann, und daß dieselbe, wie der Verf. sie darstellt, unstreitig in den ersten Theil gehört. Uebrigens spricht der Verf. hier wieder in der ihm eigenen änigmatischen Manier, die gewiß, statt die Aufmerksamkeit zu erregen und zu fesseln, dieselbe verwirrt, und so die Erbauung stört, nicht befördert. „Eine christ-

liche Herrschaft hat eine dreifache Aufgabe: Sie soll die Dienstboten bilden zu Mithelfern, Mitgenossen, Miterben." Der zweite Grund ist zweckmäßig ausgeführt. — Im dritten Theile werden noch zwei Einwendungen geprüft. 1) „Macht die Herrschaft sich nicht gemein, wenn sie so zu den Dienstboten sich stellt?" 2) „Wird es die Dienstboten nicht verderben, wenn die Herrschaften zu liebevoll sind?" Beide Einwürfe werden in nachdrucksvoller Kürze als nichtig dargestellt. Aber spielen muß der Verfasser, und wäre es auch nur mit einer Annomination: „Nicht gemein macht sich die Liebe, aber eine selige Hausgemeine macht sie aus Herrn und Dienern."

Die neunte Predigt endlich stellt nach Col. 3, 22—24 „das neue Gesinde dar." Es ist allerdings gewagt, eine ganze Predigt den Dienstboten zu widmen, denn wenn hier auch Belehrungen vorkommen, die den Herrschaften nützlich sind, so muß der Vortrag sich doch mehr an Jene richten, und Rec. wenigstens gesteht, er würde es vorgezogen haben, so wie Hr. D. der Predigt über die Aelternpflichten eine Ermahnung an die Kinder anhängt, die das Verhältniß der Herrschaft und ihre Pflichten erläuternde Predigt mit einem Zuruf an die Dienenden zu schließen. Denn theils kann man von den weniger gebildeten Classen weder erwarten, noch fordern, daß sie einem zusammenhängenden Vortrage mit unermüdeter Aufmerksamkeit folgen, theils ist es eine schwere und für die Individualität unsers Verfs. doppelt schwere Aufgabe, die in solch einer Predigt schlechterdings unentbehrliche Popularität nie zu verletzen. Daß die letzte Schwierigkeit nicht besiegt, ja, kaum erwogen sey, scheint schon die Disposition zu beweisen: „Klar ist, Christus will christliche Dienstboten dreifach segnen; er will ihr Urtheil berichtigen, ihr Thun veredeln, ihr Gemüth erheitern. Noch bestimmter: er will euch zeigen, liebe Hausgehülfen, wie er verleihe 1) eurer Stellung eine neue Würde; 2) euerm Werke einen neuen Geist; 3) euerm Verdienste einen neuen Lohn." Jedoch muß Rec. dem Verf. das Zeugniß geben, daß das Mehreste einfach, faßlich und herzlich gesagt ist, und daß Weniges vorkommt, was man wegwünschen möchte; z. B. „nicht und niemals verstehet, oder richtiger, mißverstehet euch zu etwas, was aus seinem" (Christi) „Dienst euch vertriebe." „Er" (der Diener, dem der Geist Christi fehlt) „treibt den Beruf, weil man ihn treibt." „Ewigkeit" (auch der Artikel durfte nicht fehlen) „ist Ausgleichung jeder Disharmonie, an welcher die Zeit zu Schanden ward."

Wir kommen zur letzten Zugabe, die sich auch durch die Form der Ueberschriften an die vorhergehende anschließt.

Die erste Predigt läßt „das neue Umgangsleben"

schauen; die Grundzüge des Gemäldes sind aus Matth. 10, 16 entlehnt; dieser Text lehrt nämlich, „wie wir unsre **Stellung zur Welt** beurtheilen," und „wie wir unser **Betragen gegen die Welt** einrichten" sollen. Ueber den ersten Punct verbreitet der Verf. nicht viel Licht, weil er zu fest am Bilde hängt und sich zu sehr im Allgemeinen hält; auch zieht er unvermerkt schon die zweite Frage mit herein, wenn er z. B. „den Rath: wer unter Wölfen ist, müsse mit ihnen heulen," tadelt und verwirft. Beiläufig bemerkt Rec., daß Hr. D. selbst weiter unten einen ähnlichen, eben so leicht einer Mißdeutung fähigen Rath gibt, daß „das Schaaf, wenn es unter Wölfe tritt, einen Wolfspelz anhabe — damit es nicht beim ersten Erscheinen überfallen und gefressen werde." — Das **Betragen** gegen die Welt wird auf zwei Stücke reducirt: „wir sollen in unserm Herzen der Welt **einfältigkühn entgegentreten**; wir sollen auf ihrem Gebiete die Welt **vielseitigklug bekämpfen**." Das erste Stück möchte in der Ausführung Wenige befriedigen, obschon Hr. D. hier, als wollte er auch den „Doctor der heiligen Schrift" sichtbar werden lassen, auf den Grundtext kommt. Aber wenn auch das, was er „die reiche Bedeutung des herrlichen Wortes," nämlich des Wortes ἀκέραιος, nennt, mehr wäre, als unsichre und zum Theil höchst armselige Etymologie, so ist doch mindestens nichts Erbauliches darin. Die **Klugheit**, von welcher der Verf. zuletzt redet, wird folgendermaßen geschildert: Sie ist „bei aller Wahrheit freundlich, bei aller Gerechtigkeit vorsichtig, bei aller Offenheit schweigsam, bei aller Festigkeit schlank." Wie eine Erklärung bei aller Wortfülle so dunkel und bei aller Gewandtheit so steif seyn könne, ist kaum zu begreifen, wenn man nicht das Streben nach dem Frappanten und Piquanten in Anschlag bringt. Die Uebergänge und Verbindungsarten sind übrigens in dieser Schilderung immer dieselben, und Rec. bewundert die Selbstgefälligkeit, mit der Hr. D. so ein Kunststück ausführt.

Die zweite Predigt führt den Leser in „**die neue Stadt**," und soll die Worte Jer. 29, 7 erklären. 1) „Suchet der Stadt Beßtes." Dies geschieht, wenn man „**aufs Ganze** sieht" (d. h. nicht egoistisch, sondern patriotisch denkt) und „nach **Recht** trachtet, und für **Wohlleben** sorgt." Der letzte, schwerlich in guter Bedeutung übliche Ausdruck soll gar Vieles umfassen: „daß das Eigenthum gesichert sey, Arbeitsamkeit gefördert werde, Frohsinn herrsche, die Kunst blühe, der Noth Hülfe wiederfahre." — 2) „Betet für die Stadt zum Herrn." Der Verf. faßt unter das Wort **Beten** das ganze kirchliche Leben, so wie die öffentliche und häusliche Erziehung zusammen; die Letztere könnte mit demselben Recht in den ersten Theil gebracht werden. — 3) An

die Worte: „dahin ich euch habe lassen wegführen," knüpft der Verf. nicht ohne Zwang die Betrachtung an: „wir sind Fremdlinge, wir haben hier keine bleibende Statt" u. s. w., und die Ermahnung, man solle sich verdient machen um die kommenden Geschlechter. — 4) „Wenn es aber der Stadt wohlgeht, dann geht es euch auch wohl." — Rec. kann am Schlusse ein Paar Bemerkungen nicht zurückhalten. Obwohl es Hrn. D. nicht zu verübeln ist, daß er, seiner Stellung eingedenk, besonders die Stadt, zu deren Bürgern er redet, im Auge behält, obwohl man ihm selbst die Specialissima von der Aufschrift „des Brückthors," den „Gottesbuden;" die dem auswärtigen Leser freilich unbekannt sind, nicht zum Vorwurfe machen kann; so hätte doch unbeschadet des Eindruckes sein Blick sich immer etwas erweitern und etwa das neue Vaterland ins Auge fassen mögen. Was sollen ferner Aeußerungen, wie folgende: „Glückliche Stadt! Wälle brauchst du keine; deine Wehr heißt Glaube. — — Fürsten und Könige hast du nicht nöthig; dein Schutzherr ist der Menschensohn" u. s. w.? Ist das wörtlich zu nehmen? Sollen alle Festungen, wenn die Einwohner echte Christen sind, sofort geschleift, und alle Regenten, deren Unterthanen wahre Verehrer Christi geworden, als entbehrlich auf Pension gesetzt werden? Oder ist es uneigentlich zu verstehen? Aber wie? Was bewahrt vor der Mißdeutung? Endlich wohin wird Hr. D. noch gerathen, wenn er auf dem erwählten Wege fortschreitet? Am Schlusse des Einganges ruft er: Sela! Und die merkwürdige und jeden sinnigen Betrachter zu Thränen rührende Inschrift des Brückthors: conserva, Domine, hospitium ecclesiae tuae, führt er sogar lateinisch an. Ja, das könnte wohl Manchen, der Hrn. D. um seiner nicht gemeinen Talente willen hochschätzt und bedenkt, was so ein Mann leisten könnte, zu Thränen der Wehmuth und des Mitleids rühren. Rec. weiß hier Nichts zu finden, als unziemliche Ostentation und Affectation. Dahin gehört auch die übel angebrachte Gelehrsamkeit in folgender Erklärung: „Im Grundtexte steht nicht: Beßtes, sondern Frieden. Suchet der Stadt Frieden." Und wollte Jeremias sagen: „seid stille Bürger; lasset auch Hartes euch gefallen; meidet alles unruhige Treiben; wecket keinerlei Verdacht aufrührerischer Gesinnungen; so war das an Ort und Stelle. Die Juden wurden in Babylon scharf beachtet, wie unter solchen Umständen zu geschehen pflegt. Allein das Wort Frieden, auch in hebräischer Sprache, umfaßt mehr, als die äußere Ruhe. Es bezeichnet alle Art Glückseligkeit, äußeres und inneres Wohl. So mags Luther gefaßt haben: Suchet der Stadt Beßtes." Ist das Letztere der Fall, wozu dann jene, so Gott will, gelehrte Anmerkung? Aber Hr. D. ist auch gänz-

lich im Irrthume, wenn er sich einbildet, שָׁלוֹם bedeute zunächst, oder vorzugsweise, Friede; es bezeichnet vielmehr, wie aus jedem Wörterbuche zu lernen ist, Unverletztheit, Wohlfahrt, Glück (*integritas, salus*) überhaupt, und Friede ist nur eine abgeleitete, untergeordnete Bedeutung.

In der dritten Predigt erblickt man „die neue Welt," bei deren Schilderung Joh. 10, 10. 11 zum Grunde gelegt ist, obgleich der letzte Vers wohl hingereicht hätte; denn aus diesem will der Verf. zeigen 1) „wie wir uns die neue Welt im Geiste Jesu denken," und 2) „daß wir die neue Welt als Zweck Jesu betrachten sollen." Bei der Beantwortung der ersten Frage weiset Hr. D. zuerst einige Mißdeutungen ab, die jedoch schwerlich in eines Menschen Sinn gekommen sind. Es ist wahr, von „der neuen Welt" sagt der Text Nichts, und das Thema hätte weit natürlicher und leichter aus demselben abgeleitet und so ausgedrückt werden können, daß man dadurch an den Text erinnert und auf ihn zurückgewiesen würde. Allein wenn auch der Verf. den von ihm gewählten Ausdruck vorzog, wie durfte er besorgen, Jemand werde das so deuten, als sey von „einem verwandelten Aufenthaltsorte" die Rede, als solle „eine reizendere Landschaft, ein ergiebigerer Boden, ein milderes Clima die Aufgabe lösen?" Und wenn er darauf nun mit Nein antwortet und sich erklärt: „neue Menschheit auf der alten Erde, davon reden wir;" wer könnte nun an „ein neu" (neues) „Geschlecht," an „die Enkel und Urenkel" denken? Und so geht es noch weiter. Wer Mißverständnissen vorbeugt, die nicht leicht bei Jemandem entstehen dürften, der klärt nicht auf, sondern er verwirrt. Der Verf. begnügt sich endlich damit, „die neue Welt" als „neue Strebsamkeit im alten Leben" zu definiren, wobei es manchem Zuhörer schwer mag aufs Herz gefallen seyn, daß in der neuen Welt auch eine neue Sprache zu herrschen scheint; denn von „Strebsamkeit" dürften wohl die wenigsten Etwas gehört haben. Was zur Erklärung gegeben wird, kann wenig befriedigen. „Die Quelle des höheren Menschenlebens ist die Wahrheit, sein Wesen der Glaube, sein Zeichen die Liebe, seine Bedingung die Freiheit, seine Nahrung das Evangelium, seine Frucht die volle Genüge. Daß diese Prädicate nur auf gutes Glück zusammengewürfelt sind, sieht man auf den ersten Blick; denn mit demselben Rechte kann man das Evangelium oder den Glauben zur Quelle, die Liebe zum Wesen oder zur Frucht machen u. s. w. O heilige Logik! — Den Beweis, daß wir die neue Welt als den Zweck Jesu anzusehen haben, geben 1) „die Namen, die er führt:" Da diese Namen selbst zum Theil einer Erklärung bedürfen, z. B. der eines Hirten, und da erst gezeigt

werden muß, daß und wiefern sie Christo zukommen, so möchte diese Beweisführung wohl nicht viel gelten. — 2) „Die Versicherungen, die er gibt." Hier werden zwar auch solche Aussprüche Christi angeführt, die zunächst auf das jüdische Volk gehen, z. B. Matth. 23, 37; indeß Das läßt sich entschuldigen. 3) „Das Evangelium, das er predigt; ihr möget nun betrachten das Wesen dieses Evangeliums, oder den Geist dieses Wesens, oder die Macht dieses Geistes." Wer den Inhalt dieser Worte und den Sinn dieses Inhaltes und die Bedeutung dieses Sinnes erräth — sit mihi magnus Apollo. Rec. mußte sich beschämt sagen: Davus sum, non Oedipus; allein auch nachdem er die Amplification gelesen hat, bekennt er, noch immer nicht zu wissen, wie sich das Wesen des Evangeliums und der Geist des Evangeliums und der Geist des Wesens des Evangeliums unterscheiden und zu einander verhalten. 4) „Die Kirche, die der Heiland gegründet hat." Hier steht man nun freilich auf etwas festerem Boden, obgleich man sich doch wundern muß, zu lernen, daß die von dem Heilande gegründete Kirche (um nur ein Beispiel anzuführen) „die Könige salbt."

Die vierte Predigt lehrt nach Apostelgeschichte 4, 11—12 „die neue Schöpfung" kennen. Der Verfaser will zeigen, 1) „daß auf Christo allein die neue Menschheit erbaut werden könne," und 2) „daß mithin Christus von den Bauleuten nicht verworfen werden dürfe." Im ersten Theile wird dargethan, „Christus bringe jeden Menschen in die rechte Stellung zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott." Nicht Jeder wird im Stande seyn, sich unter „der Stellung des Menschen zu sich selbst" Etwas zu denken, da der Begriff Stellung, d. h. Verhältniß, wie jede Relation, wenigstens zwei Subjecte voraussetzt; allein logische Bestimmtheit der Begrife darf man von unserm Verf. so strenge nicht fordern; was nur glänzt, gilt ihm für Gold. Der zweite Theil warnt vor einer zwiefachen Verirrung, wenn man nämlich „einen Staat ohne Kirche" und „eine Christenheit ohne Christum" will. Rec. weiß nicht, mit wem Hr. D. es hier eigentlich zu thun hat; denn er hat von keinem NB. christlichen Staate Etwas gehört, der ohne Kirche seyn wollte, und unter einer Christenheit ohne Christum kann er sich Nichts denken, als eine der Kanzel nicht geziemende Ironie, da der Zusatz „ohne Christum" den Begriff der Christenheit nothwendig aufhebt und vernichtet. Und so mag auch der Verf. die Schuld tragen, wenn Aeußerungen, wie folgende, einer sehr verdrießlichen Mißdeutung fähig sind: „Güter haben will sie," (die Kirche) „nicht, weil, was der Staat besitzt und vermag, ihr ohnehin schon, wenn auch nicht von Menschen-, doch von Gotteswegen,

gehört." Am Schlusse nennt Hr. D. das hier aufgestellte Bild „ein großes;" Rec. muß es aber ein undeutliches nennen, indem das zweideutige Helldunkel kaum einen bestimmten Zug erkennen läßt.

„Das neue Warten," wovon nach Luc. 2, 25 die fünfte Predigt handelt, ist wohl nur um des Gleichklanges willen so genannt; es sollte vielmehr „das Warten auf die neue Erde" heißen, das, wie der Verf. gleich im Eingange sagt, „wenigstens so alt ist, als der Glaube an Gott." Drei Fragen sind es, die hier beantwortet werden, 1) „Worauf wartet der Christ?" Die Antwort ist: „auf die Offenbarung der Kinder Gottes." Allein obschon der Verf. die stylistische Bemerkung macht, daß jene Frage „wie Verwunderung klingen könne, und dann folgenden Sinn habe: wie? auch der Christ wartet?" u. s. w.; und obgleich er mit ermüdender Ausführlichkeit versichert, es sey schwerlich auszumachen, wie die Jünger Jesu sich seine Wiederkunft mögen vorgestellt haben:" so ist die Frage, die hier gelöset werden soll, doch keinesweges so beantwortet, daß Jeder weiß, woran er ist; denn was unter „der Offenbarung der Kinder Gottes" zu verstehen sey," was es heiße: „das Reich Gottes ist inwendig in uns," „die ganze Menschheit soll ein Volk des Eigenthums werden," u. dergl., ist doch nicht so deutlich, daß es für Niemanden einer Erklärung bedürfte. — 2) „Wie wartet der Christ?" Der Verf. antwortet forte-piano: „lebhaft und doch geduldig," und dann wieder piano-forte: „bescheiden und doch beharrlich." — 3) „Warum wartet der Christ?" Hier redet der Verf. überschwenglich von „den historischen, philosophischen und moralischen Gründen, warum Viele das Warten auf eine neue Erde verwerfen." Nur von den moralischen Gründen der Gegner eine Probe: „Was soll das Traumbild von der neuen Erde? Kann man auch lustig leben, wenn man vor lauter Regel, Gesetz und Ordnung auf allen Seiten nicht frei athmet? Doch es hat keine Noth damit. In Büchern und Predigten geht dergleichen hin. Es ist zur Veränderung. Soll aber Ernst werden aus der Sache, wird sie lächerlich." Welcher Moralist mag wohl so gesprochen haben? Die Frage selbst, warum der Christ wartet, findet Rec. nicht beantwortet, es wäre denn die Antwort so gegeben: weil er wartet. Denn deutlicher ist es kaum: „In wem heiliger Geist ist, der wartet eben darum auf die Entwickelung der Menschheit. Ist nämlich heiliger Geist in euch: dann — — dann ist eure Lebensluft die Idee, und euer Lebenswerk das Bemühen, sie darzustellen" u. s. w.

Was „der neue Weg" sey, den die sechste Predigt zeigen soll, wird man aus der Ueberschrift schwerlich errathen; indeß schon der Text Matth. 5, 16 läßt vermuthen, daß die Idee des

Verfs. besser durch den Ausdruck: der neue Wandel bezeichnet wäre. Dies bestätiget auch der erste Theil, in dem freilich nicht ordentlich und zusammenhangend, auch nicht deutlich und faßlich, sondern in des Verfs. desultorischer und prophetischer Manier der fromme Wandel echter Christen beschrieben und als Hauptsache bei dem Bekenntnisse Christi dargestellt wird. Der zweite Theil gibt das gewählte Bild auf und ermahnt mit den Worten des Textes: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten!" An Licht ist hier wenigstens kein Ueberfluß, so oft auch das Wort vorkommt. Nur ein Paar Pröbchen: „Waschet euch im Blute des Herrn. Taufet euch mit dem Geiste des Herrn. — Dann leuchtet ihr, dann strömt ihr nach allen Seiten evangelische Klarheit. Nicht euer Licht, und doch euer Licht. — Tretet nie aus eurer Sonne. Lasset zwischen euch und eure Sonne Nichts kommen. Das gäbe Sonnenfinsterniß. — Wer Nichts vermag, als Almosen geben, dessen Werth ist eben so almosenhaft, wie seine Gabe an den Bettler."

Die siebente Predigt, überschrieben „das neue Gebet," hat das bekannte Mustergebet Jesu, Matth. 6, 9—13, zum Text. Was in den beiden Eingängen gesagt wird, z. B. daß die Jünger „keine Gebetsformel" begehrt hätten, weil sie, „wenn auch an Formelwesen gewöhnt, doch jetzt in keiner Formelstimmung waren," oder von „Formelmenschen, die — an der Elle den Werth ihrer Andacht messen," übergehen wir und kommen zur Abhandlung selbst. Auf die Bitte: „Herr, lehre uns beten," heißt es hier, „gibt das Vaterunser eine dreifache Anweisung: 1) Beginne mit Erhebung, Inbrunst, Einfalt, Zuversicht." Daß das Gebet gerade mit diesen Empfindungen beginnen müsse, und daß es also nicht rechter Art sey, wenn z. B. erst während dieser frommen Beschäftigung die Zuversicht in dem bekümmerten Herzen des Beters entsteht, hat der Verf. nun freilich nicht erwiesen; aber er sagt doch mancherlei Gutes und Lehrreiches, und der Schluß des ersten Theils mag vielleicht nur wegen des seltsamen Bildes überraschen: „Unser Vater in dem Himmel! das ist der erste große Accord ihrer Ergießungen vor Gott, den die betende Seele greift." — 2) „Umfasse dein gesammtes Leben in seinen Höhen und Tiefen." Das entwickelt der Verf. aus den „sieben Bitten, von denen die drei ersten „in des Lebens Höhen," die vier letzten „in die Tiefen des Lebens" blicken lassen. Hier ist fast Alles klar und praktisch, wenn auch der Verfasser die Gelegenheit zu witzigen Antithesen und Bildern nicht verschmäht. „Merkwürdig in dieser" (der vierten) „Bitte ist aber nicht nur der Charakter der Anspruchslosigkeit, den sie trägt, sondern mehr noch die Stellung, die sie zwischen den höchsten Höhen und den

tiefsten Tiefen des Lebens, ich weiß nicht, ob man verbindend, oder trennend sagen soll, einnimmt." „Das Fleisch wächst dem Geist über den Kopf, und mit der Blume am Wege spielt die Eitelkeit sich todt." — 3) „Verstumme in Ehrfurcht, Freude, Friede und Hoffnung vor dem Unendlichen." Die bekanntermaßen kritisch verdächtige Doxologie heißt hier „des wahren Gebetes absoluter Schluß." Bei den großen Forderungen, die der Verf. an die Aufmerksamkeit, den Scharfsinn, selbst die Gelehrsamkeit seiner Zuhörer macht, überrascht um so mehr manche, man sollte fast glauben, für Kinder berechnete Wendung; z. B. „Lernet nichts als Vaterunser beten, und so oft Ihr betet, sey es das, — das! Was meine ich? Es ist nicht vom Wort die Rede. Das Vaterunser ist keine Gebetsformel, die dem Herrn nachgesprochen, täglich so und so vielmal wiederholt, und unsern Andachten an der oder der Stelle eingefügt werden soll, als wäre es um ein Gebet mehr, oder um Ausfüllung einer Lücke zu thun." Gegen das Ende sagt Hr. D.: „Wohl fühle ich endlich und begreife, wie nach solcher Betstunde und Betstille man schmachten und schreien möge, wie der Hirsch in der Wüste, und aus ihr hervortreten, fröhlich, wie ein Vogel, und mild, wie ein Lamm, muthig, wie ein Löwe, und zu himmlischem Aufschwung fertig, wie ein Adler." Rec. fühlt nur das Unschickliche in der Ausmalung des aus Ps. 42, 2 entlehnten Bildes und begreift nicht, wie ein Mann auch nur von einigem Geschmacke sich zu solch einem Gemälde entschließen kann. Auch begreift Rec. nicht, warum das Gebet des Herrn, das ohnehin als Text dasteht, am Ende dieser Predigt nochmals ganz abgedruckt ist, Hr. D. müßte denn auf die (etwa dem Grundtexte zu Ehren?) in den letzten Worten angebrachte Verbesserung einen so großen Werth legen: „dein ist das Reich, und die Kraft und die Herrlichkeit in alle Ewigkeiten."

Die drei letzten Predigten führen den gemeinschaftlichen Titel: „Die neue Taufe."

Zuvörderst eine Confirmationsrede über Luc. 12, 29—35. Es ist eine Art Homilie, die dem Texte Schritt vor Schritt folgt und ihn praktisch erklärt. An die Ankündigung eines Thema's, das etwa die Ueberschrift rechtfertigte, und an eine Disposition ist also nicht zu denken: Beides wird auch wohl in einer Rede, wie die vorliegende, nicht vermißt. Witzige Spielereien und an Scherz streifende Anspielungen, Gegensätze u. dgl., sind in dieser Rede größtentheils vermieden, obgleich es auch hier weder an dunkeln und gesuchten, noch an gar zu populären und des Zweckes unwürdigen Ausdrücken und Wendungen fehlt. Zu jenen rechnet Rec. folgende Stellen: „Eine Menschenseele hat mehr Federkraft, als die Schwingen des Adlers." — „Gegenliebe, sie sey

euer Herzblut" — „Dieses euer Wollen ist eben der Gewinn der jahrelangen Gemeinschaft, in welcher ihr mit mir, das Heil suchend, gelebt habet. Dieses euer Wollen ist unseres Suchens Frucht. Dieses euer Wollen ist das himmlische Band, das sich allmälig zwischen euch und Christo gewebt, um euch für ewig mit ihm zu vereinen. Mit diesem Himmelsbande sehe ich euch vor mir. Was könnte euch auch ein Recht zu dieser Stunde geben, ohne dies Band, diese Opferbinde, die euch bezeichnet als Geweihete des Himmels?" Zu den letzten etwa folgende: „Dabei sollet ihr getrost seyn, freudig und wohlgemuth, und nie am Werk und an des Werkes Frucht verzagen. Höret ihr? Niemals!" und das öfter wiederkehrende: „Schürzet euch auf!" Möchte Hr. D. sich doch gesagt seyn lassen, was er seinen Confirmanden als Warnung zuruft: „Pressen nun müsset ihr das zarte Bild nicht und herausdrücken wollen, was nicht darin liegt." — Daß in der Rede sechs Abschnitte gemacht werden, wo theils die Confirmanden singen, theils die Gemeine, das scheint des Guten doch etwas zu viel zu seyn.

Auch in der folgenden, einer Pfingstpredigt, kann Rec. Nichts finden, warum sie „die neue Taufe" überschrieben werden müßte, es wäre denn das seltsame Wörtlein: Pfingsttaufe. Sie behandelt den Text 1 Cor. 12, 3 (nicht 8) auf die gewohnte Weise. Zuerst werden die Worte erklärt. Hr. D. tadelt die Uebersetzung wegen des unbestimmten Artikels nicht mit Unrecht; allein wenn er dafür nun den bestimmten Artikel setzt, so verfehlt er auch den Sinn; εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν heißt offenbar nichts mehr und nichts weniger, als Jesum für seinen Herrn, d. h. für seinen Lehrer und Führer erklären; der Context erweiset es zur Genüge. Der Verf. rechnet zu dem im Text angedeuteten Bekenntnisse dreierlei: „1) die Ueberzeugung: „ich weiß, daß Jesus der Herr ist," (nämlich Keiner mehr im Himmel und auf Erden) „2) die Entscheidung: ich will, daß Jesus mein Herr sey; 3) die Erfahrung: ich fühle, daß Jesus als Herr in mir waltet und mich wahrhaft beherrscht." Im zweiten Theile folgt denn die Ermahnung: „Lasset uns in Kraft dieser Ueberzeugung die Feiertage des heiligen Geistes begehen." Rec. weiß nicht, ob sich hier nur das Sprüchwort bestätigt: die Länge trägt die Last, oder ob diese Predigt wirklich alle vorhergehenden an Sünden gegen das Kanzeldecorum übertrifft. Schon im Eingange sagt Hr. D. „Ihr höret wohl, ich singe das alte Lied; aber ich weiß kein anderes und mag kein anderes." (Möchte er nur nicht den erhabensten Psalm mit einem Bänkelsängerliede oder einem Vaudeville in Einem Quodlibet vereinen!) „Gottes Reich wird kommen," fährt er fort," wenn in allen Herzen und an allen Enden dies Lied-

lein wiederhallt, und aller Zungen Lieblingsliedlein worden ist das Bekenntniß, daß Jesus Christus der Herr sey." Weiterhin: „Die Welt ist in Lüsten befangen. Diesen geht sie nach. Diese kann sie nicht missen. An diese setzt sie Alles. An Nichts setzt sie diese. Auch an Jesum nicht." Man trauet seinen Augen kaum, wenn man lieset: „Wer im eigenen Busen keiner Begeisterung für das Gottesreich fähig ist, der hat auch über die Begeisterung Anderer kein Urtheil. Er schüttelt den Kopf und spricht: sie sind voll süßen Weines. Nun gewiß! Voll Weines ist der Christ" u. s. w. „Voll Weines ist der Christ — — Auch voll süßen Weines; denn keine Erdenlust ist so süß" u. s. w. „Den Griechen," heißt es auf der folgenden Seite, galt der Ort, wo der Dreifuß ihres delphischen Orakels stand, für die Mitte der Erde. Das kann man ihnen nicht nur deshalb zugeben, weil für jeden Menschen der Punct, wo er steht, und von wo aus er schauet, die Mitte der Erde ist" u. s. w. Wie erbaulich! Gar förderlich für die Erbauung ist es auch, wenn der Verf. in einem Verse, der freilich von einem vor mehr als zweihundert Jahren verstorbenen Dichter (Nicolaus Selneccer) herrührt, weil Glauben und vertrauen sich nicht reimen will, „vertrauwen" schreibt. Endlich ist es vielleicht aus Localverhältnissen erklärbar, aber dem Leser doch auffallend und anstößig, daß im Schlußgebete dieser Festpredigt unter den Wöchnerinnen und Familienmüttern der Gemeine herausgehoben wird „die junge Mutter, die zur Wonne ihres theuren Hauses vor kurzem den Erstling gebar." Möchten solche Specialissima doch nicht in „der freien Gemeine einer freien Stadt" aufkommen, da die Familienglieder regierender Fürstenhäuser, selbst in den Residenzen und Hofkirchen sich mit Fürbitten und Danksagungen nach der Predigt begnügen!

Die letzte Predigt endlich ist, wie die Ueberschrift bemerkt, am 18. Junius, also an dem Gedächtnißtage des Sieges bei Belle-Alliance, gehalten. Der Text ist 1 Cor. 3, 18. „Diesem Satze," so kündigt Hr. D. Thema und Disposition an, „sein Licht zu geben, müssen wir bedenken: die höchste Weisheit, deren der Mensch fähig ist, die evangelische, hat nur eine Losung: Christum; und diese Losung ist dreifach: Christus allein. Christus in Allem. Und über Alles Christus. Sehet da der Weisheit ganzes Geheimniß." Den Inhalt dieser Predigt wird gewiß jeder gläubige Christ von Herzen billigen und unbedingt unterschreiben; ob das Alles aber nicht kürzer hätte gesagt werden können, und ob nicht statt der breiten Allgemeinheit, Hinweisung auf gewöhnliche Mißverständnisse oder gemeine Miß-

bräuche zweckmäßiger gewesen wäre, das ist eine Frage, auf die man ohne Mühe die Antwort finden kann.

Zum Schlusse dieser Beurtheilung, welche nur darum so ausführlich geworden ist, damit die Unpartheilichkeit nicht aufgeopfert, und besonders Nichts zurückgehalten werden dürfte, was dem servo imitatorum pecori nicht oft genug eingeschärft werden kann, stellt Rec. das Ideal einer Predigt auf, wie es dem Gemüthe des Mannes vorschwebte, der, wenn auch in Einzelheiten Andre es ihm zuvorthun mögen, im Ganzen alle geistlichen Redner der neuesten Zeit übertrifft. „Könntest du," diese Aufgabe machte sich der unsterbliche Reinhard, den weder die Last vielfacher Geschäfte, noch die Fessel des Perikopenzwanges, noch die Beschwerden eines kränkelnden Körpers niederzudrücken vermochte, „könntest du auf der Kanzel so sprechen, daß deine Rede allezeit ein strenge geordnetes, in allen seinen Theilen fest verknüpftes und in der natürlichsten Ordnung fortschreitendes Ganzes wäre; könntest du allezeit einen interessanten, in einem nahen Zusammenhange mit den wichtigsten Angelegenheiten deiner Zuhörer stehenden und für das Leben fruchtbaren Stoff behandeln; könntest du Dies so thun, daß du jeden Gedanken immer in die Worte kleidetest, die ihn im ganzen Schatze der Sprache am richtigsten und treffendsten bezeichnen; könntest du folglich beim Lehren immer den faßlichsten, beim Beschreiben den anschaulichsten, beim Ermahnen den kräftigsten, beim Warnen den erschütterndsten, beim Trösten den beruhigendsten Ausdruck finden; könntest du dich der Sprache so bedienen, daß jede Schattirung der Begriffe, jeder Wechsel der Gefühle, jede Steigerung des Affects durch sie sichtbar würde und immer die Saite des Herzens träfe, die angeregt werden soll; könntest du endlich deiner Rede eine Fülle ohne Wortschwall, einen Wohlklang ohne erkünstelten Rhythmus, und einen leichten, ungehinderten, Ohr und Herz gleichsam überströmenden Fluß verschaffen: so würde das die Beredtsamkeit seyn, die sich für die Kanzel schickte; dein Vortrag würde deutlich für den Verstand, behältlich für das Gedächtniß, erweckend für die Empfindung, ergreifend für das Herz seyn; du würdest von der Religion mit der hohen Einfalt, mit der edlen Würde und mit der wohlthätigen Wärme sprechen, mit der man von ihr sprechen soll." Die Freunde der Erbauung und die Kenner der Geschichte der Homiletik wissen, wie herrlich der früh Vollendete diese schwere Aufgabe gelöset hat, und wie nah er dem Ideale gekommen ist, welches nur Der im Auge behalten kann, der nicht nach vergänglichen Kränzen schielt. Ave, anima sancta!

A. E. A.

II.

Ariost's rasender Roland, und dessen deutsche Uebersetzungen von Gries und von Streckfuß.

Die Uebersetzung des *Orlando furioso* von Gries war so allgemein als ein Meisterstück poetischer Uebertragung unter uns anerkannt, daß die Erscheinung einer neuen Uebersetzung das deutsche Publicum befremden mußte, und da man diese doch auch nicht ungeprüft bei Seite legen durfte, besonders da sie den Namen eines nicht unbekannten und unbeliebten Dichters an der Stirn trug, so ging gewiß der erste Blick jedes Lesers in die Vorrede ein, um dort den Grund aufzusuchen, den der neue Uebersetzer für die Bearbeitung einer solchen *Ilias post Homerum* angegeben haben möchte.

Herr Streckfuß erklärte sich darüber, wie folgt:

„Eine der schönsten Eigenthümlichkeiten des Ariost ist die heitere Bequemlichkeit, welche, zuweilen in Nachlässigkeit übergehend, aus jeder Stanze seines großen Gedichts uns gar behaglich anspricht. Wer daher in einer Uebersetzung uns ein getreues Bild des Originals wiedergeben will, muß, nach meiner Ansicht, vor allen Dingen diesen über das Ganze verbreiteten Ton zu finden suchen, und gilt es ein Opfer, lieber eine Einzelheit, als ihn, aufopfern. Eher ist ihm eine Nachlässigkeit, als irgendwo peinlicher Zwang erlaubt."

„Der höchst verdienstvolle Gries ist bei seiner Uebersetzung von andern Grundsätzen ausgegangen. Bei der Wichtigkeit und Schwierigkeit der Aufgabe habe ich geglaubt, daß es der Mühe werth sey, einen zweiten Versuch zu ihrer Lösung zu machen."

„Bei der genauen Vergleichung meiner Uebersetzung mit der Griesischen habe ich anerkennen müssen, daß Gries, selbst von meinem Gesichtspuncte aus, an vielen Orten glücklicher gewesen ist, als ich. Es wäre vielleicht erlaubt, ja Pflicht gewesen, einen verehrten Vorgänger bescheiden zu benutzen, um meinem Werke eine größere Vollkommenheit zu geben. Auch würde ich es gethan haben, wenn ich hätte hoffen dürfen, dadurch wirklich etwas rein Tadelloses hinzustellen. Aber die Schwierigkeiten des Werks sind zu unendlich *) groß, als daß ich, ohne lächerliche Selbsttäuschung, diese Hoffnung hätte hegen dürfen. Unvollkommen, wie es ist, möge es denn für jetzt bleiben, zur freien Vergleichung unsrer beiderseitigen Bestrebungen."

---

*) Zu unendlich? Was heißt das?

Diese Erklärung des neuen Uebersetzers fordert den Beurtheiler beider Bearbeitungen auf, zuvörderst näher einzugehn in die Charakteristik des poetischen Styles oder Tones des italienischen Gedichts, um jene schöne Eigenthümlichkeit der ariostischen Muse, jene heitere, behaglich ansprechende Bequemlichkeit genauer kennen zu lernen, als Herr Streckfuß uns in seiner Vorrede und in seinen den zweiten Band begleitenden Notizen über Ariost darüber hat belehren wollen. Alsdann erst werden wir sicherer bestimmen können, wer von den beiden Uebersetzern den über das Ganze verbreiteten Ton am besten wiedergegeben und gehalten haben wird, und unsre Vergleichung der beiderseitigen Bestrebungen wird nicht mit unbedeutenden, gleichgültigen Einzelheiten sich zerstreuen, sondern, einem festen Gesichtspuncte folgend, nur das Wesentliche auffassen.

Was wir zur Charakteristik des rasenden Rolands beizutragen haben, beschränkt sich, unserm Zwecke gemäß, auf den Styl des Gedichts. Wir verstehen aber unter diesem Worte nicht blos den Sprachstyl, sondern in weiterem Sinne den Ton des poetischen Vortrags. Weder der Inhalt des Gedichts und dessen Verhältniß zu Bojardo's verliebtem Roland, noch auch Ariost's Erfindungsgabe und Einbildungskraft berühren uns in diesen Betrachtungen.

Um einen richtigen und wohl begründeten Begriff von dem Tone des rasenden Rolands aufzufassen, müssen wir vor allen Dingen die Idee des Epos ganz aus den Augen setzen, wie die Alten, Camoens und Tasso, durch ihre Musterwerke diese höchste Gattung des erzählenden Gedichts begründet und ausgebildet haben. Ariost's rasender Roland ist kein Epos, sondern ein *Romanzo*, nach dem Begriffe, den die Italiener noch heute diesem Worte beilegen, ein Titel, den sie dem gefeiertsten Gedicht ihrer Literatur nur aus Rücksichten der Ehrfurcht nicht geben mögen, um es nicht in eine Classe mit dem *Buovo d'Antona*, der *Spagna*, der *Regina Ancroja* u. s. w. zu bringen.

Romanzo nannte man in Italien zuerst jede Erzählung in Prosa, wie in Versen, von einem Abenteuer aus den Fabelkreisen Karls des Großen und der Tafelrunde. Beiderlei Sagen kamen aus der Fremde, es liegt uns nicht ob, genauer zu untersuchen, woher; aber der erste Sagenkreis wurde den Italienern bald verständlicher und beliebter und verschlang sich mit ihren einheimischen Fabeln und Legenden, wie z. B. in dem *Romanzo* von dem *Buovo d'Antona*.

Im engeren Sinne heißt *Romanzo* ein erzählendes Gedicht aus den genannten Fabelkreisen. Man kann keinen andern, als

den eben angedeuteten Respectsgrund auffinden, warum die Italiener ihre vielen, größtentheils volksthümlichen erzählenden Gedichte von den Paladinen Karls des Großen, die freilich roher und ungeschliffener sind, als der rasende Roland, Romanzi nennen, diesen aber den eigentlichen epischen Gedichten anschließen. Einen größeren Unsinn kann die Kritik nie wieder ersinnen, als den rasenden Roland mit dem befreiten Jerusalem zusammenzustellen und gegen einander abzuwägen. Für den *Morgante* des Pulci wissen die italienischen Kritiker bis heute immer noch keinen rechten Platz zu finden, ja sie zweifeln, ob das Gedicht ein ernstes oder ein komisches zu nennen sey, ein Zweifel, von dem man selbst nicht weiß, ob er ernstlich oder komisch gemeint ist.

Wir wollen es versuchen, einen Zusammenhang des rasenden Rolands mit dem *Buovo d'Antona* und andern früheren volksthümlichen Romanzi, so wie auch mit dem *Morgante*, in Bezug auf Erzählungsweise und Ton im Großen, nachzuweisen.

Wer in Italien gewesen ist, oder auch das Land aus Reisebeschreibungen kennen gelernt hat, weiß, daß auf den Plätzen und Straßen der Städte und Flecken, namentlich auf dem Markusplatze zu Venedig und auf dem Hafendamme zu Neapel sich das neugierige Volk haufenweise um einen Erzähler oder Sänger abenteuerlicher Historien versammelt und sich, für ein Kupferstückchen, von alten Helden und Heldinnen unterhalten läßt. Der Mann unterstützt seine eintönige Declamation mit einer leichten Citherbegleitung, die seinem Vortrage Haltung und Tact gibt, ohne eine vollständige Melodie durchzuführen. Nachdem der Sänger sich erhitzt oder heiser fühlt, bricht er plötzlich in der interessantesten Geschichte ab, trinkt einmal und läßt den Teller herumgehn, nachdem er sich den Zuhörern höflichst empfohlen und ihnen Gottes Segen gewünscht hat. Der Schlaue hat aber seinen Schluß so zu wählen verstanden, daß die Neugier alle seine Zuhörer festhält, und er den Teller zum zweiten Male durch dasselbe Publicum wandern lassen kann, wenn das Glück gut ist, wohl noch öfter.

Als solche Volkssänger stellen sich uns die Dichter jener ältesten Romanzi dar, von denen wir oben gesprochen haben. Poggio erzählt uns von ihnen Dasselbe, was wir heutiges Tages in Italien sehen können: daß sie an festlichen Tagen die Thaten der Helden vor dem Volke absingen; ja er erwähnt eines derselben, der vom Tode des Roland zu erzählen wußte *). Es

*) Poggii Facetiae. Opera omnia, Basil. 1538. p. 442.

kömmt nicht darauf an, ob die Dichter des *Buovo d'Antona*, der *Spagna*, der *Regina Ancroja*, der *Leandra* u. s. w. wirklich herumziehende Volkssänger gewesen sind, oder ob sie sich in ihren Gedichten nur für solche ausgegeben haben; genug, daß sie den Ton getroffen, den das Volk gern hört, und daß ihre Gedichte wirklich Jahrhunderte lang vor dem Volke gesungen worden sind. Der ungenannte Dichter des *Buovo d'Antona*, ein Florentiner aus der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts *), beginnt sein Gedicht mit einer Anrufung des Heilands, ihm beizustehen, die schöne Geschichte zur Zufriedenheit der Zuhörer zu erzählen:

St. 1. O Giesù Christo che per il peccato
Il qual fece Eva prima nostra madre,
In sulla croce fusti conficato etc.

St. 2. Pregandoti, signor giocondo e adorno
Che doni a lo mio ingegno tal bontade,
Ch'io possi quella storia *raccontare*
E insieme *gli ascoltanti* contentare.

Am Schlusse der Gesänge bricht der Dichter plötzlich in der Erzählung ab, nach Art unsrer Romanschreiber, die in einer Scene, welche viel verheißt, den ersten Band schließen und die Leser bis zur nächsten Messe auf die Erfüllung warten lassen. Eben so jene alten Sänger: der Held ist in furchtbarer Todesgefahr, das Schwert über sein Haupt geschwungen u. dgl. m.; da entläßt der Erzähler seine Zuhörer und wünscht ihnen Gottes Segen. Ein andermal sagt der Ermüdete zu seinem Publicum, es solle nach Hause gehn, einmal zu trinken, er selbst sey auch durstig geworden:

Hormai, Signori, quivi harò lasciato;
Andate a bere, ch'io son assetato.

Nicht anders finden wir es in der *Spagna*. Dort heißt es unter Andern am Schluß des 6ten Gesanges:

Signori, io vo finir questo cantare
Ed ire a bere e rinfrescarmi alquanto;
E se voi siete stanchi d'ascoltare,
Voi ben potete riposar intanto.

*) Die Beweise finden sich bei Ginguené Hist. littér. d'Italie. B. IV. p. 183. und Val. Schmidt, über die ital. Heldengedichte aus dem Sagenkreise Karls des Großen. S. 79.

Gewöhnlich aber werden die Zuhörer mit einem kurzen frommen Wunsche entlassen, wie in dem *Buovo d'Antona*, z. B. Gesang 2:

> Or lasciamo Astolfo armato al ballo
> E nell' altro cantar, senza più resta,
> Vi conterò come lui fu abbattuto.
> *Cristo vi sia sempre in vostro ajuto!*

Im folgenden Gesange wird dann die Erzählung ohne Umstände wieder angeknüpft, indem es heißt: ich erzählte in vorigem Gesange Dieses oder Jenes, jetzt will ich fortfahren. So heißt es in *Buovo* Ges. 3:

> Signori, vi lasciai ne l'altro canto
> Si come a Buovo disse Drusiana etc.

und in der *Spagna* Ges. 6:

> Signori, vi lasciai nel quinto detto,
> Come conquiso fu il baron perfetto etc.

Dieselbe Erzählungsweise beobachtet der Dichter der *Regina Ancroja.* Nachdem er die heilige Jungfrau angerufen, sie möge ihm Weisheit, Stärke und Athem geben:

> Ch' io *contar* possa con allegro ciglio
> D' una leggiadra historia ove il cor metto,
> Per dar agli *auditori* festa e diletto —

hebt er ohne Einleitung zu erzählen an und schließt seine Gesänge, wie die vorher genannten Dichter, mit Wünschen und Gebeten.

Was nun den Ton dieser erzählenden Rittergedichte betrifft, so liegt es in der Natur der Sache, daß wir es uns vor einem übersehbaren Publicum, das sich neugierig um uns versammelt, bequemer machen, und daß es uns da gemüthlicher ist, als wenn wir, unsrer Persönlichkeit ganz entäußert, und ohne ein Zuhörerpersonal um uns zu haben, das wir kennen, als echte Epiker, Helden und Waffen besingen. Der Erzähler unterhält sich behaglich mit seinen Zuhörern, er läßt seine Bewunderung, seinen Abscheu, seine Vorliebe merken, er gibt seine Meinung und seine Zweifel zu erkennen, er citirt auch gelegentlich einen Gewährsmann, wenn die Begebenheit gar zu wunder-

lich klingt *); kurz, er hat es nicht blos, wie der Epiker, mit seinen Helden zu thun, sondern auch mit sich und seinen Zuhörern. Der Epiker hat Nichts angelegentlicher zu erstreben, als sein Ich zu vergessen. Allenfalls am Anfange des Gedichts tritt es auf, und es heißt: Ich singe ꝛc. Andere schieben selbst hier die Muse vor und sagen: Singe, Muse! Dagegen liebt der Erzähler, sich und seine Meinung neben den Personen seiner Helden geltend zu machen, und keine Begebenheit ist ihm so heilig und wichtig, daß er nicht sein Ich hineinschieben könnte. Der Epiker vertheilt seinen Stoff mit allem Ernste so, daß die Abschnitte der Gesänge auch in dem Laufe der Begebenheiten Ruhepuncte ausmachen. Gerade umgekehrt verfährt der Erzähler, um die Neugier zu spannen, wie wir oben gesehen haben.

Um den *Morgante Maggiore* des Luigi Pulci richtig aufzufassen, müssen wir einen Blick auf den Hofstaat des *Magnifico Lorenzo de Medici* werfen. Lorenzo selbst war ein populärer Herr; gern mischte er sich unter das Volk, theilte dessen Vergnügungen und Belustigungen und versuchte sich den Ton, ja selbst den Dialekt der gemeinsten Classe in seinen zum Gesange bestimmten Gedichten anzueignen. Es gelang ihm auch mitunter nicht übel, und sein Beispiel war eine Aufforderung für seine Freunde und Schützlinge, ähnliche Proben zu machen. Zu diesen gehörte Luigi Pulci, ein lockerer Freigeist, voll Witz und Laune, und übermüthig bis zur Frechheit. Diesen vermochte die Mutter Lorenzo's, *Lucrezia Tornabuoni*, ein romantisches Gedicht, nach Art der beliebten alten Romanzi, zu schreiben. Pulci verfaßte den *Morgante Maggiore*, eine Parodie dieser alten Gedichte, die bis auf einzelne Stellen geht **), und die nur ein blinder Kritiker für eine ernstlich gemeinte Nachahmung halten kann. Das Gedicht wurde im Kreise der mediceischen Familie und ihrer Freunde abgelesen oder abgesungen, wahrscheinlich nach derselben Weise, wie die Gassensänger ihre Romanzi vorzutragen pflegten. Man irrt sehr, wenn man, wie Ginguené thut ***), den *Morgante Maggiore* als einen Versuch betrachtet, das Epos von den Gassen in eine gebildete Gesellschaft einzuführen. Pulci ahmt, mit Uebertreibung sogar, den Ton der Gassen nach und redet nicht etwa seine Zuhörer, als feine, freigeisterische Höflinge an, sondern als schlichte, rechtgläubige Leute

*) So z. B. in der Regina Ancroja C. II. St. 35.
Come raconta Turpin, mio autore.

**) Besonders werden der Buovo und die Spagna parodirt.

***) Hist. littér. d'Ital. T. IV. p. 207.

des Volks. Daher seine Gebete zu Anfang und zu Ende der Gesänge ganz nach Art der oben charakterisirten Romanzi, wie z. B. im zweiten Gesange, welcher fast Wort für Wort sein Eingangsgebet aus dem *Buovo* genommen hat:

> O Giusto, o santo, o eterno monarca,
> *O sommo Giove* per noi crocifisso etc, *).

Nicht anders klingen die kurzen, ohne Zusammenhang eintretenden Schlußwünsche:

> Di mal vi guardi il Re dell' alta gloria:

oder:

> E priego il Re della gloria infinita,
> Che vi dia pace e gaudio e requie e vita.

Und kurz: in Nichts gibt es Pulci zu erkennen, daß er als ein eleganter Dichter zu einer eleganten Versammlung spricht. Seine Prinzen und Prinzessinnen werfen die gemeinsten Bauernsprichwörter um sich, und ihre Handlungsweise ist ihrer Sprache angemessen; sie zanken und raufen sich wie Gassenbuben und Hökerweiber; und dies Alles erzählt der Dichter mit gläubigem Respect, citirt seine Gewährsmänner, läßt seine bescheidene Meinung darüber merken, oder gibt seine Bewunderung zu erkennen. Ueberall, wo er sich an seine Zuhörer wendet, setzt er in ihnen gleichen Glauben und nicht minder ernste Theilnahme voraus; und so ausgelassen auch seine Parodie ist, so ist sie, wie wir wissen, doch noch nicht derb genug gewesen, um alle Kritiker davon zu überzeugen, daß sie wirklich eine ist.

Der Graf Bojardo, einer der größten Dichter, die irgend ein Volk aufzuweisen hat, und den die Kritik nur dann unter Ariost stellen darf, wenn ihre Schätzung nach dem Alphabete geht, dieser war es, der den Ton der volksthümlichen Romanzi zuerst höher und feiner stimmte und die ritterlichen Abenteuer von den Gassen in die Säle des glänzenden Hofes von Ferrara einführte. Wir sehen den Dichter des *Orlando innamorato*, umgeben von edeln Herren und schönen Damen, in deren Mitte der Herzog Ercole von Ferrara sitzt, die Abenteuer derselben Helden und Heldinnen erzählen, mit denen herumziehende Sänger das gemeine Volk bisher unterhalten haben. Auch historische Zeugnisse sagen, daß Bojardo die Gesänge seines Gedichts ein-

---

*) Im *Buovo* heißt es am Schlusse des ganzen Gedichts:
Jo prego il sommo Giove, che m'ajuti etc.

zeln, so wie sie fertig wurden, dem genannten Herzoge vorgelesen habe *); und ohne diese erfahren wir es aus dem Eingange des Gedichts:

Signori e cavalier che v' adunati
Per odir cose dillettose e nove,
Stati attenti, quieti et ascoltati
La bell' historia che'l mio canto move.
Et odereti i gesti smisurati,
L'alta fatica e le mirabil prove,
Che fece il franço Orlando per amore
Nel tempo del Re Carlo imperatore.

In der dritten Stanze bricht der Erzähler die Einleitung kurz ab und geht ohne Weiteres an das Abenteuer:

Non più parole, hormai veniamo al fatto.

Eine Würdigung des *Orlando innamorato* und eine Abwägung Dessen, was der *Orlando furioso* seinem Vorgänger nicht blos im Stoffe, sondern auch in der Behandlung desselben verdankt, würde uns zu weit von unserm Ziele abführen. Wir beschränken uns also wieder ausschließlich auf die Betrachtung der Erzählungsweise und finden, daß Bojardo den traulichen, bequemen Ton der Romanzi beibehalten hat, doch so, daß er ihn, dem Kreise seiner Zuhörer und dem Geiste seiner Zeit angemessen, veredelt und verfeinert. Daher fallen die Gebete zu Anfang und zu Ende der Gesänge weg, und an ihrer Statt treten zuweilen einleitende Betrachtungen, vertraute Mittheilungen, Aufforderungen und andre dergleichen Digressionen ein, die Ariost so glücklich nachgeahmt hat. Das Abbrechen mitten in den verwickelten, Aufklärung verheißenden Abenteuern, in der Hitze der Schlacht, in einer bis auf's höchste getriebenen Herausforderung u. dgl. m. hat er, gleich den alten Volkssängern, nicht verschmäht, um die Neugier der Zuhörer zu spannen, und er gesteht dieses Motiv selbst ein, indem er sagt: Damit auch der folgende Gesang desto mehr anziehe und ergötze, breche ich hier ab. Ein ander Mal schließt er mit der bescheidenen Aeußerung: Wem dieser Gesang zu lang ist, der braucht ihn nur zur Hälfte zu lesen. Auch bricht er zuweilen ab, weil er müde sey, zu erzählen, und bittet seine Zuhörer, sie möchten wieder kommen. Ein andermal heißt es: Die Schlacht, die jetzt geliefert werden wird,

*) Guasco Stor. letter. di Reggio p. 17. Baruffaldi de Poetis Ferrar. p. 23.

ist so schrecklich, daß ich erst Athem schöpfen muß, um sie zu erzählen; daher schließe ich hier den Gesang. Die Gesänge, welche ohne Einleitung die abgebrochene Erzählung wieder aufnehmen, behalten die Formeln der alten Romanzi bei, z. B.: Ich habe euch im vorigen Gesange da verlassen, wo rc. Ihr werdet euch, wenn ihr aufmerksam gewesen seyd, erinnern, daß im vorigen Gesange rc. Sehr gern aber leitet er die abgebrochene Erzählung durch eine darauf bezügliche und daran erinnernde Lehre oder Warnung, durch Betrachtungen und Folgerungen aus dem Vorhergegangenen wieder ein, und Nichts wird hier öfter berührt, als die Liebe, der Hauptgegenstand des Gedichts, und somit auch der Mittelpunct, um den die Reflexion über die Handlungen und Begebenheiten sich drehen kann. Da wendet er sich denn oftmals an die tapfern Ritter und die schönen Damen, die um ihn versammelt sind, und bittet sie, wenn sie die Liebe etwa noch nicht erfahren haben, ja nicht voreilig die verliebten Helden und Heldinnen seines Gedichts zu tadeln; denn auch ihre Stunde werde später oder früher schlagen, weil Nichts auf Erden der Macht der Liebe entgehen könne. Im vierten Gesange des zweiten Buches ruft er, statt der Muse, seine geliebte Dame an und will von ihr begeistert seyn. Eben so Ariost zu Anfange seines Gedichts. Wie die alten Volkssänger, citirt auch Bojardo zuweilen seinen Gewährsmann, den Turpin, und nicht immer gerade bei den wichtigsten Thatsachen, sondern z. B. bei der Beschreibung einer außerordentlichen Schönheit, eines gewaltigen Hiebes, und überhaupt bei Dingen, welche seinen Zuhörern übertrieben scheinen könnten. Diese Citationen sind übrigens meist Blendwerke, und man wird vergebens danach in dem Fabelbuche des *Pseudo-Turpin* suchen. Bojardo folgt hierin also nur einer beliebten Erzählersitte.

So bequem, behaglich und heiter nun aber auch der Ton der Erzählung in dem Gedicht des Bojardo ist, so geht er doch nie in Scherz und Spott mit seinen Helden und der Zeit, die er besingt, über. Ueberall spricht sich innige Liebe und Ehrfurcht gegen das Ritterthum und dessen Dreieinigkeit, Tapferkeit, Liebe und Religion, in dem *Orlando innamorato* aus; nie usurpirt der Dichter, wie Pulci und auch Ariost, ein geistiges Uebergewicht über das Zeitalter, dem seine Helden angehören, um sie mit der Elle moderner Kritik zu messen; und der Ton seines Gedichts ist überhaupt so ernst und ehrlich, daß Berni es hat durch und durch parodiren können, nachdem Domenici es schon einmal geglättet hatte. Leider ist durch diese unwürdigen Ueberarbeitungen das Original des *Orlando innamorato* eine typographische Seltenheit geworden.

Zur Belustigung desselben Hofes, für den Bojardo sein großes Gedicht geschrieben hatte, hat auch Ariost seine Fortsetzung desselben, den *Orlando furioso* verfaßt. Recht eigentlich zur Belustigung; und kein Held, keine Heldin seiner Abenteuer ist ihm so lieb und ehrwürdig, daß er nicht einen kleinen Scherz mit ihnen treibe, wenn es nur seine Zuhörer belustigen kann. Fassen wir diese Tendenz des Gedichts auf, so verliert das verschrieene Compliment, das der Cardinal Ippolito von Este, dem der Orlando gewidmet ist, nach Durchlesung desselben, dem Dichter machte, die gehässige Barbarei, die man darin gefunden hat. Er sagte: Messer Ludovico, dove mai avete trovate tante minchionerie?

Wir sind weit entfernt, den *Orlando* des Ariost herabwürdigen zu wollen; aber wir scheuen uns auch nicht, ihm, ohne Rücksicht auf kritische Vorurtheile, seinen Platz da anzuweisen, wo der Zusammenhang mit seinen Vorgängern, vom *Buovo d'Antona* an bis auf *Bojardo*, ihn von selbst hinführen muß, wenn wir jene nur einer Vergleichung würdigen. Der Ton der Erzählung des Ariost ist originell: er hält die Mitte zwischen dem ehrlichen Ernst des Bojardo und dem höhnischen, oft frevelhaften Scherz und Spott des Pulci. Obgleich der Cardinal Ippolito vorzugsweise, als Zuhörer der Erzählung, von den Abenteuern des rasenden Rolands, zu Anfang und zu Ende der Gesänge, manchmal auch mitten in denselben, mit einem *Signore* angeredet wird, so scheint dennoch Ariost ein größeres Publicum, aus Herren und Damen des Hofes von Ferrara zusammengesetzt, vor Augen zu haben, das er mit seinen romantischen Geschichten unterhalten will. Ein gemischtes Hofpublicum ist aber leicht zu unterhalten, und Ariost scheint Das wohl gefühlt zu haben.

Es wird uns Niemand so arg mißverstehen wollen, als meinten wir, wenn wir hier von der Tendenz des *Orlando furioso* und dessen Publicum sprechen, Ariost habe blos für die Höflinge von Ferrara gedichtet. Aber, wie in allen vorhergegangenen Romanzi der Dichter sich als Erzähler in einen Kreis bestimmter Zuhörer versetzt, die er anredet und für die er seine Abenteuer bearbeitet hat, so auch Ariost. Einen Kreis von Hofleuten also hat unser Dichter um sich versammelt, Herren und Damen, und ein Jedes will auf seine Weise unterhalten und ergötzt seyn. Man stelle sich dieses Publicum von der vortheilhaftesten Seite vor, so wird man doch eingestehen müssen, daß für die gemeinschaftliche Unterhaltung kein besserer Ton angestimmt werden konnte, als der, den Ariost gewählt hat. Er dachte, wie der Schauspieldirector in Göthe's Faust:

Bedenkt, ihr habet weiches Holz zu spalten,
Und seht nur hin, für wen ihr schreibt.
Wenn Diesen Langeweile treibt,
Kommt Jener satt vom übertischten Male ꝛc.
Man eilt zerstreut zu uns, wie zu den Maskenfesten,
Und Neugier nur beflügelt jeden Schritt;
Die Damen geben sich und ihren Putz zum besten ꝛc.
Beseht die Gönner in der Nähe:
Halb sind sie kalt, halb sind sie roh.

Diese Versammlung auf eine ehrlich gemeinte, ernste Weise mit den Abenteuern der guten alten Ritterzeit zu unterhalten, daran verzweifelte Ariost, den Geist seiner Zeit und den Geschmack seines Hofes wohl kennend. In dem Dichter selbst klingt ein gewisses sehnsüchtiges Gefühl für das alte Ritterthum und den alten Rittergesang manchmal mitten unter Spiel und Scherz hervor und versetzt den Leser in eine ernste Stimmung. So z. B. ist das Wahre in der 22sten Stanze des ersten Gesanges nicht zu überhören. Aber diese Sehnsucht blieb ohne Einfluß auf Ariost's poetische Darstellung der alten Ritterwelt. Ebenso sehnt sich Ariost immer und ewig nach häuslicher Ruhe und Abgeschiedenheit — und blieb doch zeitlebens am Hofe. Eine Parodie nach Art des *Morgante* zu schreiben, dafür achtete er seine Muse zu hoch; und so erschuf er sich den eigenthümlichen Ton der Erzählung, der mit Recht von seinen Landsleuten wie von Ausländern gepriesen und bewundert, aber nicht von Allen eben so verstanden wird.

Richtig bezeichnet Herr Streckfuß den Charakter dieser Erzählungsweise in seiner Vorrede; es ist die heitere Bequemlichkeit, die uns behaglich aus jeder Stanze seines großen Gedichts anspricht, verbunden mit dem leichten, oft nachlässigem Fluß der Rede, ohne den der *Orlando furioso* weder verstanden, noch genossen werden kann, und den daher ein Uebersetzer auch vor Allem wiederzugeben sich bemühen muß.

Man hat sich darüber gestritten, ob das Gedicht des Ariost ein komisches zu nennen sey, oder ob man es, als echtes, ernstes Epos, in eine Classe mit der Aeneide und dem befreiten Jerusalem zu stellen habe. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Der *Orlando furioso* ist durchaus kein Epos in dem oben festgestellten Begriffe; dazu fehlt ihm gehaltene Würde des Tons, und dagegen streitet die Anlage, als eine zur Unterhaltung eines geselligen Vereines bestimmte Erzählung, mit willkürlichen Ruhepuncten und dem gesprächsweise zurückge-

holten und wieder angeknüpften Faden; dagegen überhaupt die bedeutend und einflußreich hervortretende Persönlichkeit des Erzählers und seiner Zuhörer. Auf der andern Seite geht man aber auch viel zu weit, wenn man, wie Voltaire thut, den Orlando mit dem Don Quixote zusammenordnet. Essai sur la poésie épique.

Ariost hat noch mehr, als seine Vorgänger, den Ton der Unterhaltung mit seinen Zuhörern durch sein ganzes Gedicht vorwalten lassen. Seine plötzlichen Abbrechungen der Erzählung, auch mitten in den Gesängen, sein bequemes Wiederaufnehmen von Begebenheiten und Scenen, die er unlängst zurückgeschoben hatte, seine reflectirenden Einleitungen, seine in die wichtigsten Abenteuer einredende Verwunderung, Betheuerung und meist ganz unerwartet vorgeschobene Citation des Turpin, um sich selbst vor dem Vorwurfe der Uebertreibung sicher zu stellen, endlich auch seine bei jeder Gelegenheit sich eindrängende Schmeichelei des Hauses Este in Anspielungen oder in directen Complimenten; Alles dieses entfernt den Orlando weiter von dem Tone des Epos, als irgend einen seiner Vorläufer. Ariost will aber auch kein Epos schreiben, er will dem Hofe von Ferrara unterhaltende Ritterabenteuer in heitern Abendstunden erzählen, und was dem Epiker unabwälzbarer Vorwurf seyn müßte, gereicht dem behaglichen Erzähler zum Lobe. Dahin gehört denn auch vorzüglich das Einschachteln von Episoden in Episoden, das neben einander Hinlaufen sich gegenseitig ablösender Abenteuer, das fragmentarische Gewirr angeknüpfter und wieder abgebrochener Scenen und Begebenheiten. Diese Maschinerie, welche die Neugier der Zuhörer spannt, indem sie Dieselben für drei, vier und fünf Geschichten zugleich zu interessiren versucht, ist des Epos ganz unwürdig; dem Erzähler steht sie aber wohl an, besonders vor einem gemischten Hofpublicum, wie wir es oben charakterisirt haben. Es scheint, daß Ariost jeden Abend nur einen Gesang habe vortragen wollen, und wenn dieser eine die gewöhnliche Stanzenzahl übersteigt, so ist er schon besorgt, zu langweilen, wie z. B. am Schlusse des 10ten Gesanges:

> Ma troppo è lungo omai, Signore, il canto,
> E forse ch'anco l'ascoltar vi grava;
> Sì, ch'io differirò l'istoria mia
> In altro tempo, che più grata sia.

Oder er fürchtet gar, seine Zuhörer werden den andern Abend nicht wiederkommen, wie z. B. Gesang 9, 11 und a. m., die mit dem Zweifel schließen:

> Se all' altro canto mi verrete a udire.

Wir erinnern nochmals, daß wir blos von der in dem Gedicht ausgesprochenen Absicht und Tendenz sprechen, des Dichters wirkliches Streben und das Geschichtliche der Publication des Orlando nicht in Betracht ziehend.

Das Charakteristische im Ton der Erzählung des Ariost ist die feine Ironie welche sich durch das ganze Gedicht hinzieht, und deren Reiz besonders darin besteht, daß man den Schalk wohl merkt, ihn aber seiner Schalkheit nicht eigentlich überführen kann. Jene Zuhörer werden gewiß bei vielen Stellen des Orlando gelacht haben, aber der Erzähler hat dabei sicherlich sein ernsthaftes, ehrliches Gesicht behalten. Darin besteht Ariost's Ironie. Die Glorie des alten Ritterthums lag der Zeit des Ariost zu fern, und wenn auch das Volk sich noch ernstlich daran hätte erbauen mögen, so konnte doch ein Publicum von Hofleuten sich nur damit belustigen wollen. So sehen wir denn, daß Ariost weder für seinen Gegenstand im Ganzen, noch für irgend einen seiner Helden oder Heldinnen die poetische Liebe und Ehrfurcht fühlt, von welcher Virgil für seinen *pius Aeneas* und Tasso für seinen *buon Goffredo etc.* durchdrungen ist. Er will jedoch eben so wenig das Ritterthum und die Ritter parodirend lächerlich machen; er nimmt nur seinen Gegenstand auf die leichte Achsel und überschauet das alte Heldenthum von einem modernen Standpuncte, der ihm immer eine gewisse geistige Überlegenheit über die Personen seines Gedichts verschaffen muß. Darin unterscheidet sich Ariost auch vornämlich von dem Bojardo, der sich mit seinen Helden in die Glorie des alten Ritterthums versetzt. Man hat viel von der Ungleichheit des Styles im *Orlando* gesprochen; diese Ungleichheit ist der gleichförmig durchgehende Charakterzug des Tones, und in diesem Tonwechsel liegt eben der Hauptreiz des Gedichts. *) Wenn die Helden im heiligsten Kampfe begriffen sind, wenn sie die edelsten Grundsätze der Ehre in würdigen Worten ausdrücken, wenn verlassene Liebe die rührendsten Klagen ausströmt, so daß wir den dahinter lauernden Schalk fast ganz vergessen, dann guckt er plötzlich hervor und schneidet eine feine Grimace. Mag diese nun darin bestehen, daß er in

---

*) So charakterisirt sich Ariost selbst sehr treffend in der 29sten Stanze des 8ten Gesanges:

Signor, far mi conviên, come fa il buono
Sonator sopra il suo strumento arguto,
Che spesso muta corda, e varia suono,
Ricercando ora il grave, ora l'acuto.

der ergreifendsten Situation ohne Umstände abbricht und eine andere oft sehr contrastirende Begebenheit daran knüpft, mit den Worten: Ihr werdet euch wohl noch einnern, daß wir Diesen oder Jenen in einer sonderbaren Lage zurückgelassen haben; jetzt wollen wir uns wieder einmal nach ihm umsehen. Oder mag er auch durch eingeschobene persönliche Bemerkung, durch eine seltsame Citation die Illusion zerstören, oder auch durch eine Uebertreibung oder eine sprüchwörtliche Familiaität aus dem Ton fallen, immer ist der Schalk nicht zu verkennen. Selbst seinen Lieblingshelden Ruggiero, den Repräsntanten des Hauses Este, verschont er nicht ganz mit ironischen Seitenblicken, wie z. B. im 26sten Gesange, St. 23:

> Il buon Turpin che sa, che dice il vero,
> E lascia creder poi quel che all'uom piace,
> Narra mirabil cose di Ruggiero,
> Ch'udendole il direste voi mendace.

Eben so im 6ten Gesange, St. 17.:

> Benchè Ruggier sia d'animo costante,
> Nè cangiato abbia il solito colore,
> Io non gli voglio creder, che tremante
> Non abbia dentro, più che foglia, il core.

Auch findet sich unter allen seinen Helden und Heldinnen fast keine einzige bedeutende Person, die er nicht gelegentlich in ein Verhältniß oder eine Lage bringt, die mit den heroischen Charakter derselben seltsam genug contrastirt. Nanentlich scheint es ihm Vergnügen zu machen, die edlen Damen mit ihrer Keuschheit in die undelicatesten Situationen von der Welt zu versetzen, und mit der besten Laune malt er uns dann ihre Noth und Verlegenheit, bricht ab und läßt sie darin sitzen, bis ihm nach einigen Gesängen wieder einfällt, die Unglücklichen zu befreien. Voltaire, dessen erstes Urtheil über den *Orlando* wir oben angeführt haben, nahm späterhin seinen zu harten Ausspruch zurück, und was er im *Dictionnaire philosophique* (Article Epopée) über dasselbe sagt, ist zum Theil sehr treffend: Ce qui m'a surtout charmé dans ce prodigieux ouvrage, c'est que l'auteur toujours *au-dessus de sa matière, la traite en badinant.* Il dit les choses les plus sublimes *sans effort*, et il les finit souvent par un trait de plaisanterie, qui n'est ni déplacé, ni recherché. Und weiter: Je ne l'avais regardé que comme le premier des grotesques; mais en le relisant je l'ai trouvé aussi *sublime* que *plaisant,* et je lui fais très-humblement répantion. Vol-

taire hat nur vergessen, nachzuweisen, wie das Erhabene und Scherzhafte im *Orlando* sich gegenseitig bedingt und erhöht und nicht blos nebeneinander steht. Dann wäre seine Frage beantwortet: Quel est donc le charme de la poésie naturelle?

Diese allgemeinen Bemerkungen über den Ton der Erzählung im *Orlando furioso* wollen wir durch die nähere Betrachtung eines Bruchstücks verständlicher und bewährter machen. Wir wählen dazu eins der wichtigsten Abenteuer aus dem 23sten Gesange. *Orlando* kömmt auf seiner Wanderschaft, in der größten Mittagshitze, an einen klaren, kühlen Fluß, der durch eine grüne Wiese plätschert. Der anmuthige Ort ladet ihn zur Ruhe ein; er steigt vom Pferde, und — an dem ersten Baume, den er sieht, findet er die Namen Medoro und Angelica in einander geschlungen. Erstaunt und erschreckt blickt er weiter um sich, und dieselben Namen trifft er überall, auf vielfache Weise verbunden, in den Bäumen des Ufers an. Unter vielen Tröstungen und beruhigenden Einwürfen, mit denen er sich selbst zu täuschen sucht, hören wir auch folgenden Einfall:

Conosco io pur queste note;
Di tali io n'ho tante vedute e lette,
Finger questo Medoro ella si puote;
Forse ch'a me questo cognome mette.

Diese eitle Bethörung des großen Helden erinnert an beliebte komische Scenen, z. B. an die Mystification des *Malvolio* in Shakspear's *What you will*. Aber immer mehr und mehr entzündet sich sein Argwohn, je emsiger er strebt ihn zu löschen. Die hier beigeführte Vergleichung ist anschaulich, aber des Helden eben so unwürdig, als seine vorige schmeichelhafte Selbsttäuschung.

Come l'incauto augel, che si ritrova
In ragna o in visco aver dato di petto,
Quanto più batte l'ale, e più si prova
Di disbrigar, più vi si lega stretto.

Endlich erreicht der Gequälte die verhängnißvolle Grotte, deren Inschrift alle Zweifel löst und alle Hoffnungen vernichtet. Ariost führt diese Inschrift mit so leichten, behaglichen Worten an, als wäre es eine Devise aus einem Bonbon. Er spricht von Medoro, dem Schreiber der Zeilen:

Del gran piacer che nella grotta prese,
Questa sentenza in versi avea ridotta.

Che fosse culta in suo linguaggio io penso,
Ed era nella nostra tale il senso.

Nach der Inschrift heißt es:

Era scritta in arabico, ch'el conte
Intendea così ben, come latino.
Fra molte lingue e molte, ch'avea pronte,
Prontissima avea quella il paladino,
E gli schivò più volte e danni ed onte,
Che si trovò tra il popol Saracino.
Ma non si vanti, se già n'ebbe frutto;
Ch'un danno or n'ha, che può scontargli il tutto.

Der leichte, geschwätzige Unterhaltungston dieser Stanze, und besonders der letzten Verse, contrastirt merklich mit der tragischen Lage des Helden. Orlando liest und liest wieder, und wie ein Steinbild steht er selbst vor dem Steine. Diesen schrecklichen Zustand erläutert der Dichter sehr naiv aus seiner eigenen Erfahrung:

Credete a chi n'ha fatto esperimento,
Che questo è il duol che tutti gli altri passa.

In der Folge spielt der Dichter dem unglückseligen Helden immer ärger mit. Der Schäfer, in dessen Hütte er einkehrt, ist derselbe, der einst die beiden glücklichen Liebenden beherbergt hat. Dieser erzählt ihm unaufgefordert die Liebesabenteuer der schönen Angelica und ihres Medoro, um den traurigen Ritter zu zerstreuen. Ja, endlich bringt er den Ring, den Angelica ihm scheidend zur Belohnung gegeben, und zeigt ihn dem Ritter:

Questa conclusion fu la secure
Che'l capo a un colpo gli levò dal collo,
Poi che d'innumerabil battiture
Si vide il manigoldo Amor satollo.

Wie muthwillig ist es aber von unserm Dichter, den halb rasenden Ritter, als ihm der Kopf zu schwindeln anfängt, und er im Umsinken ein Bett erreicht, gerade in das Bett hineinfallen zu lassen, worin Angelica oft mit ihrem Medoro geruht! Hier verräth auch die Sprache den Schalk:

Sospira e geme, e va con spesse ruote
Di qua, di là tutto cercando il letto;
E più duro che un sasso, e più pungente,
Che se fosse urtica, se lo sente.

Gewiß, hier schlagen die Hoffräulein von Ferrara schon die Augen nieder, die alten Herren lächeln, und die Jünglinge horchen auf.

In tanto aspro travaglio gli soccorre,
Che nel medesmo letto in che giaceva,
L'ingrata donna venutasi a porre
Col suo drudo più volte esser doveva.
Non altramente or quella piuma aborre,
Ne con minor prestezza se ne leva,
Che dell' erba il villan, che s'era messo
Per chiuder gli occhj, e vegga il serpe appresso.

Nun schreit und weint er unablässig Tag und Nacht, meidet Dorf und Stadt, liegt im Walde und wundert sich, daß er in seinem Kopfe einen so lebendigen Springquell habe:

Di se si maraviglia, che abbia in testa
Una fontana d'acqua sì vivace.

Schließlich bricht die Wuth des Ritters in Thaten aus: er kehrt zu der Grotte zurück, haut mit seinem Schwerte die Schrift aus dem Steine, daß die Splitter himmelwärts fliegen.

Infelice quell' antro ed ogni stelo
In cui Medoro e Angelica si legge.

Auch der kühle Quell fühlt seine Raserei: er schleudert Schollen, Stämme, Zweige und Steine in die Wellen hinab, bis er das Wasser so getrübt hat, daß es sich nie wieder erhellen wird. Ermattet von dieser Heldenarbeit sinkt er ins Gras und liegt drei Tage ohne Speise und Trank, starr und stumm. Am vierten springt er auf und reißt sich den Harnisch und die Schienen vom Leibe. Hier streift die Erzählung wieder an Scherz und Muthwillen:

Quì riman l'elmo, e là riman lo scudo,
Lontan gli arnesi, e più lontan l'usbergo;
L'arme sue tutte, in somma vi concludo,
Avean pel bosco differente albergo.
E poi si squarciò i panni e mostrò ignudo
L'ispido ventre, e tutto 'l petto e'l tergo;
E cominciò la gran follia sì orrenda,
Che della più non sarà mai chi 'ntenda.

Er denkt gar nicht daran, das Schwert in die Hand zu nehmen, sonst würde er, meint der Erzähler, wunderbare Dinge vollbracht haben:

> Di tor la spada in man non gli sovvenne,
> Che fatte avria mirabil cose, *penso*.

Statt Schwert und Axt reißt er die höchste Fichte aus der Erde, mit einem Ruck, und:

> E svelse, dopo il primo, altri parecchj;
> Come fosser finocchj, ebuli o aneti;
> E fe' il simil di querce e d'olmi vecchj,
> Di faggi e d'orni e d'ilici e d'abeti.

Wie ein Vogelsteller, um seine Netze auszuspannen, Stoppeln, Binsen und Nesseln hinwegräumt, so macht es der Ritter mit Eichen und Tannen. Bei dem entsetzlichen Krachen laufen die Hirten von allen Seiten herbei. Wir erwarten neue Heldenthaten, da bricht der Erzähler ab:

> Ma son giunto a quel segno, il qual s'io passo,
> Vi potria la mia istoria esser molesta;
> Ed io la vo' più tosto differire,
> Che v'abbia per lunghezza a fastidire.

Nachdem wir uns mit unsern Lesern darüber verständigt haben, was wir mit dem behaglichen, leichtsinnigen Erzählerton des Ariost meinen, wird es uns leichter werden, in den beiden Uebersetzungen Das herauszuheben, was diesem Tone des Originals entspricht und widerspricht. Wir sind weit entfernt, einer der beiden Uebersetzungen den unbedingten Vorzug vor der andern zu geben, eine Voreiligkeit, die sich mehrere öffentliche Beurtheilungen derselben haben zu Schulden kommen lassen. Wir glauben vielmehr und werden uns bemühen, es darzuthun, daß jede der beiden Arbeiten ihre eigenthümlichen Vorzüge, sowohl im Ganzen als auch in Einzelheiten, hat, und das Resultat unsrer Vergleichung ist, daß eine Uebersetzung, welche Das in sich vereinigen könnte, was Gries und Streckfuß getrennt geleistet, erst die Arbeit eines Vierten überflüssig machen dürfte.

Gries hat im Allgemeinen eine geübte, sichere Virtuosität im Uebersetzen vor seinem Nachfolger voraus. Nicht leicht lassen sich Nachlässigkeiten in einzelnen Stellen, neben besonders begünstigten Stanzen, in seinem Werke nachweisen. Das Ganze ist aus einem Guß, und die erste Stanze ist nicht sorgfältiger und liebevoller behandelt, als die letzte; an der schwierigsten Stelle sieht man nicht mehr Anstrengung, als an der leichtesten. Ferner hält sich Gries strenger an den Worten und selbst an der Wortstellung des Originals, als Streckfuß, und hierin macht sich ebenfalls die geübtere Virtuosität des Ersteren geltend. Auch in

der Form der Stanze zeigt Gries sich gehaltener und gleichmäßiger, als der zweite Uebersetzer. Die weiblichen Reime des Originals würden in der deutschen Stanze nicht ohne schleppende Schwerfälligkeit und fühlbaren Zwang durch und durch beizubehalten gewesen seyn: davon hatte sich Gries in früheren Arbeiten überzeugen können, und ließ sich daher durch einzelne glückliche Versuche, die Originalform der italienischen Stanze im Deutschen vollständig nachzubilden, nicht irre machen. Denn, was sich für 100 Stanzen erzwingen läßt, ohne den Zwang durchblicken zu lassen, das hat sich dadurch noch nicht als Norm für 4000 Stanzen bewährt. Und abgesehen von der Schwierigkeit der Aufgabe, glauben wir behaupten zu dürfen, daß der durchgehende weibliche Reim der Stanze im Deutschen eine Förmlichkeit und gewisse ceremonielle Breite an sich trägt, welche der leichtfüßige Erzähler Ariost nicht lange ertragen kann. Gries schlug daher den Mittelweg zwischen der durchgehenden weiblichen Reimform und einem willkürlichen Wechsel männlicher und weiblicher Reime in seiner Stanze ein. Er ließ die Reime gleichmäßig abwechseln, begann die Stanze mit einem weiblichen Reime und schloß sie eben so. Der zweite, vierte und sechste Vers mußten daher mit einem männlichen Reime endigen.

Was wir bis hierher an der Arbeit von Gries gerühmt haben, sind Eigenschaften, welche jeder poetischen Uebersetzung gleich wohl anstehen. Sie genügen aber noch nicht, um einen Dichter, wie Ariost, in einer Sprache, die so wesentlich von der des Originals verschieden ist, wie die deutsche, wiederzugeben. Der Ton der gemächlichen Erzählung, der leise Ueberflug der Ironie, die leichtsinnige Reflexion sind so zartgeschwingte Wesen, daß sie dem Uebersetzer entschlüpfen können, auch wenn er jedes Wort des Originals festhält, und greift er gar zu emsig nach ihnen, so ist er in Gefahr, ihnen die Flügel auszureißen. Die Nuancen von Ernst und Scherz, Ehrlichkeit und Schalkheit, Leichtsinn und Seelentiefe sind in dem rasenden Roland so mannichfach und so fein und stehen in so inniger Wechselwirkung, daß ein wenig mehr oder minder den Ton des Ganzen verstimmen kann. Gries kam von der Uebersetzung des Tasso her, als er an den Ariost ging. Vielleicht rührt es daher, daß im Ganzen die Sprache des rasenden Roland in seiner Uebersetzung etwas ernster, weniger bequem und beweglich, eintöniger, kälter, mit einem Worte epischer ist, als in dem Original. Von dem warmen Hauche behaglicher Mittheilung in einem geselligen Kreise, einem Hauptreize des ariostischen Gedichts, ist in seiner Nachbildung Manches verflogen, Manches erlauet; und daher mag es kommen, daß man vielen Stanzen, so fließend und ungezwungen

sie auch klingen mögen, doch die Uebersetzung abhört: der belebende Hauch des Originals ist unter den bearbeitenden Händen entwichen, so geschickt und schonend sie auch damit umgegangen sind. Was wir hier, nicht ohne Scheu, gegen das Werk eines so verdienstvollen Uebersetzers, wie wir in Herrn Gries verehren, tadelnd erinnert haben, beruht auf Anforderungen, die man nur an die Arbeit eines solchen Virtuosen in der Uebersetzung machen darf. Wer so viel leistet, wie Gries, von dem kann man auch das Höchste verlangen, und das haben wir gethan.

Ueber die zweite Uebersetzung ein allgemeines Urtheil zu fällen, ist schwierig, da sie sich nicht gleich bleibt, und wir in dem Fortschreiten der Arbeit auch ein Fortschreiten des Uebersetzers in Gewandtheit und Sicherheit erkennen. So erfreulich dies nun auch an und für sich seyn mag, so thut es doch der Uebersetzung selbst Eintrag. Schon in der Nachbildung der Stanzenform herrscht Ungleichheit, und der Uebersetzer erzählt uns in der Vorrede, wie er, während der Arbeit, seine Ueberzeugung und danach sein Verfahren geändert habe. „Was die Form der Stanzen anlangt," heißt es S. XI, „so theilte ich bei dem Anfange meiner Arbeit mit Gries die Meinung, daß in dem ganz gleichmäßigen Hinschweben der Reime ein Reiz liege, welcher durch den Reiz des Wechsels nur gestört, nicht ersetzt werde. Sowohl in den schon gedruckten Proben einiger folgenden Gesänge, als hier in dem sechsten und siebenten Gesange wird man daher die Stanzen, einige neuerlich umgearbeitete ausgenommen, regelmäßig mit weiblichen Reimen begonnen, mit männlichen durchschlungen, und mit weiblichen beendigt finden."

„Als ich aber den Entschluß faßte, das ganze Werk zu übersetzen, und Das, was früher einzeln angegriffen ward, an einander zu reihen, kam ich von dieser Meinung zurück. Ich fürchtete, daß diese völlige Gleichmäßigkeit in einem Gedichte von sechs und vierzig Gesängen denn doch endlich zur ermüdenden Einförmigkeit werden würde. Wenn die Italiener in der Regel nur weibliche Reime gebrauchen, so vergesse man nicht, daß sie fast keine andern haben, demungeachtet aber die männlichen sowohl als daktylischen gelegentlich nicht verschmähen, wenn sie sich ihnen darbieten. Auch wird die italienische Stanze durch den fortdauernden Gebrauch der Reime gleicher Gattung weniger eintönig, als die deutsche, theils weil die italienischen Reime selbst unendlich mannichfaltiger und wohlklingender sind, theils weil die größere Freiheit in Hinsicht des Rhythmus schon von selbst eine reichere Mannichfaltigkeit gewährt. Und im reichsten Wechsel bei ewig fester Regel liegt ja der Reiz der Natur, welche dem Dichter zum Vorbilde dienen muß."

„Deshalb habe ich, die Regel gleichmäßiger Verschlingung festhaltend, männliche und weibliche Reime freier wechseln lassen, zuweilen auch, jedoch nur als Ausnahme, in einer Stanze nur weibliche und nur männliche Reime gebraucht. Ob ich dies Letztere nur da gethan habe, wo es sich schickte, möge entschieden werden. Im Allgemeinen hat mir mein Verfahren den Vortheil gewährt, die voller tönenden männlichen Reime öfter gebrauchen zu können. Der kleine Zuwachs von Freiheit war bei einem Unternehmen von solcher Schwierigkeit nicht zu verschmähen."

Wir stimmen dem Herrn Streckfuß darin bei, daß der Wechsel der Verschlingung männlicher und weiblicher Reime ein Gewinn für die Uebersetzung ist, und daß die Form der Stanze in ihrem wesentlichen Bau nicht verwandelt wird, wenn sie, statt mit weiblichen Reimen zu beginnen und zu schließen, die männlichen vorausnimmt, so daß in einer Stanze fünf weibliche und drei männliche, in der andern fünf männliche und drei weibliche Reime mit einander verschlungen sind. Weiter hätte aber die Freiheit nicht ausgedehnt werden sollen, und die Ausnahmen von einzelnen Stanzen in durchgehenden männlichen oder weiblichen Reimen scheinen uns aus dem Charakter zu fallen, den die wechselreimige Form dem Gedichte gegeben hat. Besonders störend treten die männlich gereimten Stanzen ein, die an und für sich schon wenig Empfehlung verdienen. Wir geben eine zur Probe, Ges. 2, St. 7:

Wenn er es hält, ist Trab des Pferdes Lust,
Wenn er es treiben will, dann steht's verstockt,
Boshaft dann wirft's den Kopf herab zur Brust
Und feuert blitzschnell hinten aus und bockt;
Da wird der Heide endlich sich bewußt,
Daß es Gewalt nicht zähmt, kein Schmeicheln lockt,
Er stemmte sich am Sattelknopf und gab
Sich einen Schwung und sprang dann links herab.

Aber auch abgesehen davon, und zugegeben, daß die Ueberzeugung, welche Streckfuß während der Arbeit gewann, ganz richtig sey, warum nahm er sich nicht die Mühe, die in anderer Meinung übersetzten Gesänge aus ihrer strengeren Form durch Umarbeitung zu befreien? Ein Werk, das einen Vorgänger, wie die Griesische Uebersetzung, vor sich hatte, hätte sich hüten sollen, Spuren von Uebersetzungsstudien an sich zu tragen.

Die Ungleichheit, welche die äußere Form der Streckfußischen Uebersetzung zeigt, läßt sich auch in ihrem inneren Charakter nicht verkennen. Die ersten Gesänge geben manchen Anstoß durch willkürliche Freiheiten, zweideutige und halbe Auffassung des

Originals, Unsicherheit der Darstellung, auch wohl, jedoch weniger oft, durch Härten und Nachlässigkeiten der Sprache. Diese Anstöße werden von Gesang zu Gesang immer kleiner und seltener, und verschwinden in dem letzten Theile beinahe gänzlich.

Im Ganzen strebte Herr Streckfuß, wie er auch in seiner Vorrede sagt, mehr nach der Erreichung des charakteristischen Tones des Originalgedichts, als nach einer wörtlichen Verdeutschung desselben. Er opferte, wo Etwas geopfert werden mußte, die wörtliche Treue immer der geistigen auf. Es mag seyn, daß in vielen Stellen mit geringeren Opfern der Grad von geistiger Treue zu erreichen gewesen wäre, zu dem wir Herrn Streckfuß gelangen sehen; das Bestreben selbst aber ist gewiß, sowohl an und für sich, als auch namentlich bei einer Uebertragung des Ariost, ein richtiges. Streckfuß ist so tief in den Geist seines Originals eingedrungen, hat sich ihm so vertraut und befreundet gemacht, daß er es, ohne Gefahr, ihm untreu zu werden, wagen durfte, den rasenden Roland mehr zu überdichten, als ihn zu übersetzen. Unter Ueberdichtung verstehen wir aber die freie Uebertragung eines Dichterwerks, die nur einem Dichter verwandten Geistes gelingen kann, der in die Begeisterung seines Originals übergehend und sich mit derselben fortbewegend, als Nachbildner, in gleichem Geiste auch weiterbilden und umschaffen kann, ohne der Originalität dadurch zu nahe zu treten, die nicht an den Worten gefesselt ist, sondern als beleben der Hauch über den Worten schwebt. Dieser Lebenshauch der Originalität nun weht in Streckfuß Uebersetzung wärmer und reger, als in der von Gries. Jener ist geistig treuer, dieser wörtlich treuer. Vergleichen wir daher eine Stanze Wort für Wort mit den beiden Uebersetzungen, so wird Streckfuß meistentheils gegen Gries verlieren. Lesen wir aber nach einem ganzen Gesange des Originals die Nachbildungen hintereinander, so wird Streckfuß immer treuer erscheinen.

Unsrer Beurtheilung, die hiermit ihre allgemeine Parallele der beiden Uebersetzungen schließt, bleibt nun die Aufgabe noch übrig, ihre Aussprüche durch einzelne Belege zu rechtfertigen und zu befestigen. Wir wählen dazu einige Stanzen aus dem ersten Gesange, und, um der neuesten Uebersetzung nicht Unrecht zu thun, auch eine kleine Stelle aus den letzten Gesängen.

Canto primo. St. I.

Le donne, i cavalier, l'arme, gli amori,
Le cortesie, l' audaci imprese io canto,
Che furo al tempo, che passaro i Mori
D' Africa il mare, e in Francia nocquer tanto,

Seguendo l' ire, e i giovenil furori
D' Agramante lor re, che si diè vanto
Di vendicar la morte di Trojano
Sopra re Carlo, imperator Romano.

Gries.

Die Frauen, Ritter, Waffen, art'gen Sitten,
Liebschaften sing' ich, den verwegnen Muth
Aus jener Zeit, da Frankreich viel gelitten,
Als Mohrenvölker über Libyens Fluth,
Geführt von König Agramant, geschritten;
Der, voll von Zorn und jugendlicher Wuth,
Den Tod Trojans sich kecklich wollt' erfrechen
An König Karl, dem Kaiser Roms, zu rächen.

Streckfuß.

Fraun, Ritter, Waffen, Liebesabenteuer,
Die Höflichkeit und den verwegnen Muth
Sing' ich der Zeit, da einst der Mohr die Steuer
Nach Frankreich hingewandt aus Libyens Fluth,
Dem Zürnen folgend und dem Jugendfeuer
Des Agramant, der seines Vaters Blut
Sich hoch vermeß, an König Karl zu rächen,
Dem Kaiser Roms, und dessen Macht zu brechen.

Beide Uebersetzungen geben in dieser Stanze Manches zu erinnern. Gries läßt die Mohrenvölker über die Fluth schreiten, Streckfuß malt die Ueberfahrt weiter aus, wie uns dünkt, im Geiste seines Originals. Dagegen stoßen wir uns an die Inversion des dritten Verses in der zweiten Uebersetzung: Sing' ich der Zeit rc. Sie ist zwar keinesweges an und für sich unerlaubt, gehört aber mehr dem höheren Styl der Ode und des Epos, als der bequemen, nachlässigen Erzählung an. Auch ist die Freiheit, womit Streckfuß den ganzen Satz *e in Francia nocquer tanto* wegläßt, und dagegen den Schluß: Und dessen Macht zu brechen, hinzufügt, nicht leicht zu entschuldigen.

St. 2.

Dirò d' Orlando in un medesmo tratto
Cosa non detta in prosa mai, nè in rima;
Che per amor venne in furore, e matto,
D' uom che sì saggio era stimato prima;
Se da colei, che tal quasi m' ha fatto,
Che' l poco ingegno ad or ad or mi lima,

Me ne sarà però tanto concesso,
Che mi basti a finir quanto ho promesso.

Gries.

Ich will zugleich von Roland Dinge sagen,
Die man in Reim und Prosa nie erhört:
Wie ihn, der sonst so weise sich betragen,
Die Liebe bis zur Raserei bethört;
Wenn sie, die mich fast gleich so hart geschlagen
Und täglich mehr mein Bischen Witz verstört,
Mir dennoch wird genug davon vergönnen,
Um, was ich angelobt, vollziehn zu können.

In dieser Stanze hat Gries den Ton des Originals gänzlich verfehlt. Viel zu hoch und vornehm klingt:

Wie ihn, der sonst so weise sich betragen,
Die Liebe bis zur Raserei bethört:

gegen Ariost's unumwundenes *matto*. Der feine Spaß: „*che tal quasi m' ha fatto*“ ist in der Uebersetzung verloren gegangen, und zu steif und förmlich ist auch der Schluß:

Um, was ich angelobt, vollziehn zu können.

Streckfuß hat hier sein Original besser aufgefaßt und wiedergegeben:

Zugleich erzähl' ich, was noch nie gehöret
In Prosa ward, noch nie in Reim gebracht,
Wie Roland, sonst als weiser Mann verehret,
Zum tollen Narren ward durch Amors Macht;
Wenn nämlich sie, die meinen Geist bethöret
Und meinem Helden oft mich ähnlich macht,
Mir wird gestatten, was aus gutem Willen
Ich euch versprach, auch treulich zu erfüllen.

Schade nur, daß der nette Gedanke des Originals, daß die Geliebte das poco ingegno des Dichters allmälig verzehre, und somit auch der Zweifel, ob sie ihm dennoch soviel davon übrig lassen werde, um sein Versprechen erfüllen zu können, in der Uebersetzung aufgeopfert — und nicht ersetzt worden ist! Sonst könnten wir diese Stanze makellos nennen.

St. 6.

Per fare al re Marsilio, e al re Agramante
Battersi ancor del folle ardir la guancia,
D 'aver condotto, l' un d' Africa quante
Genti erano atte a portar spada e lancia;

L' altro, d'aver spinta la Spagna innante,
A distruzion del bel regno di Francia.
E così Orlando arrivò quivi a punto;
Ma tosto si pentì d'esservi giunto.

Gries.

Daß ihre That, so thöricht und verwegen,
Bereuten Fürst Marsil und Agramant;
Der, daß er so viel Volk, als Lanz' und Degen
Handhaben kann, geführt von Libyens Strand;
Der, daß er wagte Spanien aufzuregen,
Zu überziehn das schöne Frankenland.
Und so kam Roland zu gelegnen Stunden;
Doch reut's ihn bald, daß er sich eingefunden.

Streckfuß.

Damit sich Agramant für tolles Wagen,
Und auch Marsil, die eigne Wange schlüge,
Weil Jener, was in Afrika nur tragen
Die Waffen konnte, hergeführt zum Kriege,
Und der so keck war, Spanien aufzujagen,
Damit das schöne Frankenreich erliege.
Grad' da kam Roland zu der Christen Frommen;
Doch bald bereut' er's, daß er hergekommen.

Den sprüchwörtlichen Ausdruck Battersi la guancia di qualche cosa haben beide Uebersetzer verfehlt. Gries hat dafür ein mattes Bereuen, und Streckfuß wörtliche Uebersetzung läßt das Sprüchwörtliche nicht durchblicken.

St. 40.

Pensoso più d'un' ora a capo basso
Stette, Signore, il cavalier dolente:
Poi cominciò, con suono afflitto e lasso,
A lamentarsi sì soavemente,
Ch' avrebbe di pietà spezzato un sasso,
Una tigre crudel fatta clemente.
Sospirando piangea, tal ch' un ruscello
Parean le guancie, e 'l petto un Mongibello.

Gries.

So ließ sein Haupt der traur'ge Ritter hängen,
Nachdenkend, Herr, wohl eine Stunde gut.
Dann fing er an, in so betrübten Klängen
Dahin zu strömen seiner Klagen Fluth,

Daß Mitleid hätte Felsen müssen sprengen,
Besänft'gen selbst des wilden Tigers Wuth.
Er weint' und seufzte so, daß Stromesbahnen
Die Wange glich, und seine Brust Vulkanen.

Streckfuß.

Gedankenvoll stand dort der traur'ge Ritter
Gesenkten Haupts wohl eine Stunde lang,
Dann fängt er an und klagt so trüb' und bitter,
Doch ist zugleich gar hold und süß der Klang —
Ein Fels ging' vor Barmherzigkeit in Splitter,
Ein Tiger fühlte hier des Mitleids Drang —
Gewiß ist's, daß, so wie er seufzt und weinet,
Die Wang' ein Strom, die Brust ein Aetna scheinet.

Die Uebersetzung dieser Stanze ist schwierig und scheint beiden Bearbeitern mißlungen zu seyn. Das Uebertriebene des Originals streift an den Ton einer Parodie und steigt von Vers zu Vers bis zu einem absichtlich karikirten Pathos. Damit contrastirt das eingeschobene Anredewort *Signore*, das an eine gesellige Unterhaltung erinnert, recht spaßhaft; und dieses Wort hätte daher der zweite Uebersetzer nicht auslassen sollen. Den Reiz, der in dem Ausdruck *lamentar soavemente* (anmuthiglich klagen) liegt, haben beide Uebersetzer nicht gefühlt: Gries hat diesen Ausdruck ganz verwischt; Streckfuß zieht ihn in die Länge und macht ihn matt. Gries ist im Ganzen noch unbeholfener in dieser Stanze, als sein Nachfolger.

St. 41.

Pensier, dicea, che 'l cor m' agghiacci ed ardi,
E causi il duol, che sempre il rode e lima!
Che debbo far, poi che son giunto tardi,
E ch' altri a corre il frutto è andato prima?
A pena avuto io n' ho parole e sguardi,
Ed altri n' ha tutta la spoglia opima;
Se non ne tocca a me frutto nè fiore,
Perchè affligger per lei mi vo' più il core?

Gries.

Gedanke, sprach er, der mein Herz entglommen
Und dann zu Eis macht und es nagt und drückt!
Was soll ich thun? Ich bin zu spät gekommen,
Ein Andrer hat die süße Frucht gepflückt.
Kaum hab' ich Wort und Blick von ihr bekommen,
Und Jenem ist der schönste Raub geglückt.

Muß ich der Frucht so wie der Blüth' entsagen,
Warum für sie mein Herz noch länger plagen?

Streckfuß.

O Bild, vor dem mein armes Herz beklommen,
Bald glüht, bald friert, das stets mich nagt und zwickt!
Was soll ich thun, da ich zu spät gekommen,
Und der, der früher kam, die Frucht gepflückt?
Ich habe Blick' und Worte kaum bekommen,
Da Jener sich am fetten Schmaus erquickt.
Wenn mir die Frucht nicht reift, nicht Blumen blühen,
Soll ich um sie denn klagen noch und glühen?

Auch diese Stanze beginnt wieder ziemlich pathetisch, fällt aber bald aus dem hohen Ton und verliert sich in gar familiäre Vergleichungen und Bilder, die nicht ohne schalkhafte Nebenbedeutungen sind. Gries hat Dies wenig durchblicken lassen, und *spoglia opima* ist nicht halb ersetzt durch den schönsten Raub. Streckfuß hat den Ton glücklicher getroffen, besonders zu Anfang der Stanze.

St. 42 u. 43.

La verginella è simile alla rosa,
Che'n bel giardin, su la nativa spina,
Mentre sola e sicura si riposa,
Nè gregge, nè pastor se le avvicina:
L'aura soave, e l'alba rugiadosa,
L'acqua, la terra al suo favor s'inchina:
Giovani vaghi, e donne innamorate
Amano averne e seni e tempie ornate.

Ma non sì tosto dal materno stelo
Rimossa viene e dal suo ceppo verde,
Che quanto avea dagli uomini e dal cielo,
Favor, grazia e bellezza, tutto perde.
La vergine, che' l fior, di che più zelo,
Che de' begli occhj e della vita, aver de',
Lascia altrui corre, il pregio, ch' avea innanti,
Perde nel cor di tutti gli altri amanti.

Gries.

Die Jungfrau gleicht der jugendlichen Rose,
So lange sie in mütterlicher Huth,
Geschützt vom Dorn, umhegt vom zarten Moose,
Von Hirt und Heerden ungetastet ruht:

Dann huldigt ihr des sanften Wests Gekose,
Der Morgenröthe Thau und Erd' und Flut;
Anmuth'ge Knaben, liebevolle Dirnen
Begehren sie zum Schmuck der Brust und Stirnen.

Doch von dem Mutterzweig, dem sie entblühte,
Von ihrem grünen Stamme kaum getrennt,
Verliert sie Gunst, Reiz, Schönheit, was die Güte
Des Himmels ihr und was der Mensch vergönnt.
Das Mädchen, das die unschätzbare Blüthe,
Mehr werth als Aug' und Leben, Einem gönnt,
Wird in dem Herzen gleich der Andern allen,
Die sie vorhin geliebt, am Preise fallen.

Streckfuß.

Die reine Jungfrau gleicht der jungen Rose:
Im Garten, auf dem Strauch, der sie erzeugt,
Vom Dorn geschützt, in stiller Ruhe Schoose,
Blüht sie, von Hirt und Heerde ungebeugt.
Vom Thau benetzt, umweht vom Westgekose,
Sind Erd' und Himmel freundlich ihr geneigt.
Verliebte Mädchen wünschen, holde Knaben
Zum Schmuck für Schläf' und Stirnen sie zu haben.

Doch hat sie kaum gepflückt sich hingegeben,
Kaum wird sie von dem Mutterbusch entführt,
Als sie, was Erd' und Himmel ihr gegeben,
Gunst, Reiz und Schönheit, Alles schnell verliert.
Die Blüthe, der mehr Sorg', als selbst dem Leben,
Und als dem schönen Augenpaar gebührt,
Läßt sie die Jungfrau pflücken, schnell verschwunden
Ist, was an sie der Andern Herz gebunden.

Der Reiz dieser vielgerühmten Stanzen, die jedoch eben nicht zu den besonders charakteristischen des Ariost gehören, liegt in einer zierlichen, klaren Malerei und einem wohlklingenden Fluß der Rede. Beides scheint Streckfuß glücklicher erreicht zu haben, als Gries, der auch durch die mütterliche Huth die Vergleichung zu sehr mit dem Verglichenen verwirrt. Von Hirt und Heerden ungetastet ist ebenfalls unpassend und findet im Original keine Begründung. Auch Streckfuß läßt Manches zu wünschen übrig. Doch hat sie kaum gepflückt sich hingegeben, wird unklar durch Wortüberfluß, und der Schluß ist etwas zu mild gegen die Jungfrau, *che perde il pregio etc.*

Canto quarantesimo secondo.

Stanza 98 — 104.

Spesso la voce dal desio cacciata
Viene a Rinaldo fin presso alla bocca
Per domandarlo, e quivi raffrenata
Da cortese modestia, fuor non scocca.
Ora essendo la cena terminata,
Ecco un donzello, a chi l' ufficio tocca,
Pon sulla mensa un bel nappo d'or fino,
Di fuor di gemme, e dentro pien di vino.

Il Signor della casa allora alquanto
Sorridendo, a Rinaldo levò il viso;
Ma chi ben lo notava, più di pianto
Parea, ch' avesse voglia, che di riso.
Disse: Ora a quel, che mi ricordi tanto,
Che tempo sia di soddisfar m' è avviso,
Mostrarti un paragon, ch'esser de' grato
Di vedere a ciascun, ch' ha moglie a lato.

Ciascun marito, a mio giudicio, deve
Sempre spiar, se la sua donna l'ama;
Saper, se onore o biasmo ne riceve;
Se per lei bestia, o se pur uom si chiama.
L'incarco delle corna è lo più lieve,
Che al mondo sia, se ben l'uom tanto infama:
Lo vede quasi tutta l'altra gente,
E chi l' ha in capo, mai non se lo sente.

Se tu sai, che fedel la moglie sia,
Hai di più amarla e d'onorar ragione,
Che non ha quel, che la conosce ria,
O quel, che ne sta in dubbio e in passione.
Di molte n' hanno a torto gelosia
I lor mariti, che son caste e buone:
Molti di molte anco sicuri stanno,
Che con le corna in capo se ne vanno.

Se vuoi saper, se la tua sia pudica,
(Come io credo, che credi, e creder dei,
Che altramente far credere è fatica)
Se chiaro già per prova non ne sei,

Tu per te stesso, senza ch' altri il dica,
Te n'avvedrai, se in questo vaso bei,
Che per altra cagion non è qui messo,
Che per mostrarti quanto io t'ho promesso.

Se bei con questo, vedrai grande effetto:
Che, se porti il cimier di Cornovaglia,
Il vin ti spargerai tutto sul petto,
Nè gocciola sarà, che in bocca saglia:
Ma, se hai moglie fedel, tu berrai netto.
Or di veder tua sorte ti travaglia,
Così dicendo, per mirar tien gli occhj,
Che in seno il vin Rinaldo si trabocchi.

Quasi Rinaldo di cercar suaco
Quel, che poi ritrovar non vorria forse,
Messa la mano innanzi, e preso il vaso,
Fu presso di volere in prova porse.
Poi, quanto fosse periglioso il caso
A porvi i labri, col pensier discorse,
Ma lasciate, Signor, ch' io ripose,
Poi dirò quel, che' l paladin rispose.

Canto quarantesimoterzo.

St. 6—9.

Jo vi dicea, ch' alquanto pensar volle,
Prima ch'ai labri il vaso s'appressasse.
Pensò, e poi disse: Ben sarebbe folle
Chi quel, che non vorria trovar, cercasse.
Mia donna è donna, ed ogni donna è molle:
Lasciam star mia credenza come stasse.
Sin qui m'ha il creder mio giovato e giova.
Che poss' io migliorar, per farne prova?

Potria poco giovare e nuocer molto;
Che 'l tentar qualche volta Dio disdegna.
Non so, se in questo io mi sia saggio o stolto,
Ma non vo' più saper, che mi convegna.
Or questo vin dinanzi mi sia tolto;
Sete non n'ho, nè vo' che me ne vegna;
Che tal certezza ha Dio più proibita,
Che al primo padre l'arbor della vita.

Che, come Adam, poi che gustò del pomo,
Che Dio con propria bocca gl' interdisse,
Dalla letizia al pianto fece un tomo,
Onde in miseria poi sempre s'afflisse;
Così, se della moglie sua vuol l' uomo
Tutto saper, quanto ella fece e disse,
Cade dall' allegrezze in pianti e in guai,
Onde non può più rilevarsi mai.

Così dicendo il buon Rinaldo, e in tanto
Respingendo da se l'odiato vase,
Vide abbondare un gran rivo di pianto
Da gli occhj del signor di quelle case;
Che disse, poi, che racchetossi alquanto:
Sia maladetto chi mi persuase,
Ch' io facessi la prova, oimè! di sorte,
Che mi levò la dolce mia consorte.

Gries.

Oft steigt das Wort, den Ritter zu befragen,
Verlangensvoll ihm bis zum Mund empor;
Doch dann, gehalten von bescheidnem Zagen,
Hemmt's seinen Lauf und wagt sich nicht hervor.
Jetzt endlich, da die Tafel abgetragen,
Erscheint ein Jüngling aus der Diener Chor
Und setzet einen Becher hin voll Weine,
Von Gold, geschmückt mit manchem Edelsteine.

Der Herr des Hauses hob zum Paladine
Die Augen auf, mit Lächeln im Gesicht;
Doch schien dem Aufmerksamen seine Miene
Zum Weinen wohl geneigt, zum Lachen nicht.
Jetzt ist es Zeit, daß ich mit dem dir diene,
So sprach der Herr, worauf du längst erpicht.
Ich will die Probe, die für jeden Gatten
Erfreulich seyn muß, jetzo dir gestatten.

Ob Lieb' im Busen seiner Gattin wache,
Muß jeder Gatt' erforschen, däucht es mir;
Ob sie ihm Ehr', ob sie ihm Schande mache,
Ob er durch sie ein Mann heißt, oder Thier.
Die Hörner sind die allerleichtste Sache,
Wie sehr den Mann auch schändet solche Zier.
Die Andern alle sehen sie fast immer;
Nur der sie trägt, der eben sieht sie nimmer.

Weißt du, daß deine Gattin treu zu nennen,
So darfst du ihr mehr Achtung zugestehn,
Als die, so ihre Fraun für falsch erkennen,
Und die, so noch in Furcht und Zweifel stehn.
Wie Viele, die von Eifersucht entbrennen
Und keusche, gute Fraun mit Unrecht schmähn!
Wie Viele, die einhergehn ohne Zagen,
Und doch die Hörner auf dem Kopfe tragen!

Willst du erspähn, ob deine Frau dich ehre —
Wie du es, glaub' ich, glaubst und glauben mußt,
Weil anders glauben machen, mühsam wäre,
Wenn du nicht deß schon deutlich dir bewußt —
So kannst du's schaun, ohn' eines Andern Lehre,
Durch diesen Becher, den ich, dir zur Lust,
Herbringen ließ, und zwar allein deswegen,
Um dir, was ich versprochen, darzulegen.

Trinkst du daraus, so kannst du Großes schließen:
Wenn dir Cornubien auf dem Helme stehn,
So wird der Wein in deinen Busen fließen,
Kein Tropfen wird auf deine Lippen gehn;
Doch ist dies nicht, wirst du ihn ganz genießen.
Jetzt sey bemüht, dein Schicksal zu erspähn! —
Er spricht's und lauscht mit emsiger Geberde,
Wie sich Rinald die Brust beschütten werde.

Rinald, fast überredet, auszuspüren,
Was ihm zu finden unlieb möchte seyn,
Eilt schon, die Hand nach dem Gefäß zu führen,
Und war daran, der Probe sich zu leihn.
Doch die Gefahr, den Becher zu berühren
Mit seinen Lippen, fällt ihm plötzlich ein.
Jetzt laßt mich, Herr, ein wenig Ruhe finden;
Dann will ich, was der Ritter sprach, verkünden.

Der Ueberlegung wollt' er sich vertrauen,
Eh' er den Kelch zum Munde hüb' empor.
Er sann und sprach: Wer sucht, was ihm zu schauen
Verdrießlich ist, der ist gewiß ein Thor.
Mein Weib ist Weib, und schwach sind alle Frauen;
Mein Glaube bleibe, wie er war zuvor!
Er nützte mir, nützt bis zu diesem Tage;
Was bessert sich, wenn ich die Probe wage?

Verlieren kann ich viel, fast nichts gewinnen;
Versuchung weckt oft Gottes Zorngericht.
Ich will — sey klug, sey thöricht mein Beginnen —
Nicht wissen mehr, als mir zu wissen Pflicht.
Nun aber schafft mir diesen Wein von hinnen;
Er reizt nicht meinen Durst, und soll es nicht.
Mehr hat uns Gott verboten solch Vermessen,
Als unserm Ahn, vom Lebensbaum zu essen.

Wie Adam einst, da er den Apfel schmeckte,
Den Gott mit eignem Mund ihm untersagt,
Den tiefen Fall von Freud' in Leid vollstreckte
Und ewig nun vom Elend ward geplagt:
So stürzt der Mann, der Alles gern entdeckte,
Was seine Gattin je gethan, gesagt,
Von seiner Freud' hinab in Schmerz und Zähren,
Und nichts vermag ihm Hülfe zu gewähren.

So sprach der Paladin und stieß, entschlossen,
Den tief verhaßten Becher von sich fort.
Und siehe da, der Thränen Ströme flossen
Vom Angesichte seines Wirths sofort.
Dann wandte dieser sich zum Tischgenossen
Und sprach: Verflucht sey, deren tückisch Wort
Mich einst verführt, daß ich die Probe machte,
Die, weh' mir! um mein holdes Weib mich brachte!

Streckfuß.

Oft trieb die Gier, das Weitre zu erfahren,
Den Ton bis an Rinaldo's Mund empor,
Doch Höflichkeit hieß ihn die Frage sparen,
Bescheidenheit verschloß des Mundes Thor.
Jetzt, wie sie mit dem Mahle fertig waren,
Da trat ein Knapp' mit einer Schaale vor,
Von feinem Gold, von außen Edelsteine,
Von innen aber angefüllt mit Weine;

Und setzt sie hin — und Lächeln in den Zügen,
Sah hier der Wirth den Gast an, welcher sah,
Ihn solle dieses Lächeln nur betrügen,
Denn Weinen schien ihm mehr als Lachen nah.
Der Hausherr sprach: Jetzt werd' ich dir genügen,
Da du so oft mich mahnst, die Zeit ist da.
So siehe denn, was ich dir zeigen wollte,
Was jeder Ehemann erproben sollte.

Mir scheint, man muß erspähn im Ehestande,
Ob man sich auf die Frau verlassen kann,
Ob Ehr', ob Schimpf uns wird aus diesem Bande,
Ob man des Weibes Narr ist, ob ihr Mann?
Leicht ist der Hörner Joch, allein die Schande
Hängt ewiglich doch dem Gehörnten an,
Indem beinah sie alle Leute sehen,
Nur die nicht, die mit diesem Schmucke gehen.

Ist dir bekannt, daß treu die Gattin sey,
So hast du Ursach, sie noch mehr zu schätzen,
Die der nicht hat, der die gebrochne Treu
Kennt, oder Grund hat, Argwohn drein zu setzen.
Wohl Viele sind von Eifersucht nicht frei,
Obschon die Frauen nie die Pflicht verletzen,
Indeß wir Viele stolz und sicher sehn,
Die mit dem Hornschmuck auf dem Haupte gehn.

Doch willst du sehn, ob deine keusch zu nennen,
(Ich glaube, daß du's glaubst und glauben mußt,
Weil wir nur schwer das Andre glauben können,)
Und bist dir deß durch Proben nicht bewußt,
So sollst du durch dich selber es erkennen:
Die Schaale zeigt die Tugend ihrer Brust.
Ich ließ sie jetzt auf diese Tafel bringen,
Um das, was ich versprochen, zu vollbringen.

Trinkst du daraus, so wirst du Wunder sehen;
Denn solltest du von den Gehörnten seyn,
So wird in deinen Mund kein Tröpflein gehen,
Und in die Brust herniederströmt der Wein.
Doch sollt' es gut um ihre Treue stehen,
So trinkst du leicht die ganze Schaale rein —
Drum trinke jetzt zur Prüfnng ihrer Sitte.
Er sprichts, und paßt, wie Jener sich beschütte.

Fast ist Rinald verführt und nah' daran,
Zu suchen, was, als Fund, kaum freuen möchte,
Er streckt die Hand aus, faßt den Becher an
Und hebt bereits zur Probe seine Rechte.
Doch denkt er noch, es sey nicht wohlgethan,
Wenn er den Wein an seine Lippen brächte.
Indessen, Herr, vergönnt mir Ruhe jetzt!
Ich sag' euch künftig, was Rinald versetzt.

Ich sagt' euch jüngst, er sann ein Weilchen nach,
Ob er die Schaale wohl zum Munde brächte,
Worauf er so zu seinem Wirthe sprach:
Ein Thor, wer sucht, was er nicht finden möchte!
Mein Weib ist Weib, und jedes Weib ist schwach.
Behaupte drum mein Glaube seine Rechte;
Er hat bis jetzt mir immer wohlgethan,
Nichts Bess'res kann ich durch die Prob' empfahn.

Tief kränken kann sie, wenig mich erfreuen,
Weil Gott den Vorwitz nie in Schutz genommen,
Und sollt' ich klug hier, oder thöricht seyn,
So würde mehr zu wissen mir nicht frommen.
Weg drum den Kelch! ich habe nach dem Wein
Jetzt keinen Durst, und mag ihn nie bekommen.
Denn mehr, als einst den Lebensbaum, verbeut
Der höchste Gott uns solche Sicherheit.

Wie Adam einst, der jene Frucht benascht,
Die Gott mit eignem Mund ihm untersagte,
In Lust vom Sturz in's Elend überrascht,
In seinem Unglück ewig weint' und klagte:
So fällt der Mann, der nur nach Kunde hascht,
Was jemals seine Gattin that und sagte,
Von Lust in Leid, und nimmer hebt der Thor
Von diesem jähen Falle sich empor.

So sprechend schob der wackre Paladin
Weit von sich den verhaßten Kelch und blickte
Zum Hausherrn auf und sah in Thränen ihn,
Und deutlich war's, daß schweres Leid ihn drückte.
Drauf, wie er ruhiger zu werden schien,
Begann der Wirth: Verflucht, die mich berückte,
Daß ich die Probe that, in solcher Art,
Daß mir mein süßes Weib entrissen ward!

Wir haben für diese Vergleichung zweier größerer Probestücke absichtlich eine Stelle gewählt, die keinesweges durch poetischen Wortschmuck glänzend hervorsticht, sondern die den oft berührten Charakterzug des ariostischen Unterhaltungstones, die leichte, nachlässige Bequemlichkeit, recht bemerkbar macht, eben weil sie schlicht und ungeschmückt ist. Die behagliche Geschwätzigkeit, die in den meisten Stanzen herrscht, wird durch den ge-

ringsten Zwang, durch jede Einmischung vornehmer Worte und Wendungen zu einer langweiligen Förmlichkeit — und leider läßt sich diese in der griesischen Uebersetzung nicht überhören, mit Ausnahme weniger Verse. Streckfuß hat im Ganzen einen bequemeren Ton, aber er hat es sich freilich auch um Vieles bequemer gemacht, als der gewissenhafte Gries. Die 98ste Stanze ist diesem in den ersten sechs Versen überhaupt besser gelungen, als seinem Nachfolger, der, trotz einer großen Freiheit in der Nachbildung der Worte, doch manches Unpassende hat einfließen lassen, z. B. das zu starke Wort Gier (desio). Eben so hat Streckfuß den Anfang der 99sten Stanze entstellt, theils durch eine leicht zu vermeidende Wiederholung:

Sah hier der Wirth den Gast an, welcher sah,

welcher Vers auch außerdem durch die vielen einsylbigen Wörter nicht eben wohlklingend ist, theils durch das Auseinanderziehen der zwei Verse des Originals:

Ma chi ben lo notava, più di pianto
Parea, ch'avesse voglia, che di riso:

welches schon durch das vorn herein unnütz eingeschobene „Und setzt sie hin" verrückt und zerstückelt wird. Gries hat in derselben Stanze auch einige Flecken, z. B. das gar zu starke „Worauf du längst erpicht": *Che mi ricordi tanto*. In der 100sten Stanze wüßten wir in der streckfußischen Uebersetzung nur die Verdeckung des Gedankens:

Se per lei *bestia*, o se pur uom si chiama:

zu tadeln, der doch mit den folgenden Versen, die von dem Kopfschmuck sprechen, in genauer Verbindung steht. Gries fällt gleich im Anfange aus dem Tone:

Ob Lieb' im Busen seiner Gattin wache.

Wie einfach hat dagegen Streckfuß das ariostische „*Se la sua donna l'ama*" übersetzt:

Ob man sich auf die Frau verlassen kann.

Die 101ste Stanze haben beide Uebersetzer glücklich wiedergegeben, nur daß Gries wieder einmal im Ton zu hoch steigt:

Wie Viele, die von Eifersucht entbrennen.

In der 103ten Stanze übersetzt Gries sehr undeutlich und, wenn man will, auch unrichtig die Worte: *vedrai grande effetto:* so wirst du Großes schließen. Streckfuß recht gut:

so wirst du Wunder sehen. Der neckische Ausdruck „*portar il cimier di Cornovaglia*“ hat in beiden Uebersetzungen verloren. Gries hat auch das Eigenthümliche in den Worten „*tu berrai netto*,“ verwischt, was bei Streckfuß noch bemerklich ist. In der 104ten Stanze finden wir in der ersten Uebersetzung den gezierten Ausdruck „Der Probe sich zu leihn“ anstößig, so sehr er sich auch den Worten des Originals *porsi in prova* nähert.

Im folgenden Gesange hat Gries die Anknüpfung: *Jo vi dicea* ausgelassen, und dadurch sich Platz gemacht für ein langweiliges: sich der Ueberlegung vertrauen wollen, als Uebersetzung von: *voler pensar alquanto*. Ferner ist von demselben *giovar* durch nützen weniger passend übersetzt, als von Streckfuß durch: wohlthun. Dagegen ist der letzte Vers der ersten Uebersetzung vorzüglicher:

Was bessert sich, wenn ich die Probe wage?

In der achten Stanze wird, was sehr selten ist, Reimzwang bei Gries bemerkbar, besonders in dem seltsamen Ausdrucke: Einen tiefen Fall vollstrecken: *fare un tomo dalla etizia al pianto*. Streckfuß gibt in dieser Stanze keinen Anstoß. Eben so selten ist der Makel, den wir in der streckfußischen Uebersetzung der 10ten Stanze finden, nämlich eine zu strenge Wörtlichkeit in der Nachbildung der letzten Verse:

Di sorte,
Che mi levò la dolce mia consorte.

In solcher Art,
Daß mir mein süßes Weib entrissen ward.

Unsere vergleichende Beurtheilung der beiden neuesten deutschen Uebersetzungen des Ariost wird ihren Zweck erreicht haben, wenn es ihr gelungen ist, darzuthun, daß eine neben der andern wohl bestehen kann, ohne ihren Werth zu verlieren und unnütz und überflüssig zu seyn. Vielleicht könnten wir auch Veranlassung zu neuen Versuchen geben, da die Aufgabe einer deutschen Uebersetzung des Ariost auch mit diesen beiden Arbeiten uns noch nicht so ganz erfüllt scheinen will, daß ein dritter Mitbewerber nicht in die Bahn eintreten dürfte, welche Gries und Streckfuß so glücklich durchlaufen haben, ohne Einer dem Andern den Preis zu rauben. Wir haben es daher gewagt, es mit beiden Uebersetzern zu verderben, wenn Beide überzeugt seyn sollten, etwas Tadelloses und Unübertreffliches geliefert zu haben. Doch dafür sind die Arbeiten Beider zu gut, und nur die stüm-

verhafte Mittelmäßigkeit erbost sich über Mitbewerbungen, die sie in ihrer erträumten Höhe für frevelhafte Anmaßungen halten muß. Gute Arbeiter an guten Werken freuen sich guter Genossen.

Wilhelm Müller.

III.

Philosophische Rechtslehre der Natur und des Gesetzes, mit Rücksicht auf die Irrlehren der Liberalität und Legitimität, von Doctor Troxler, Professor der Weltweisheit und Geschichte am Lyceum zu Lucern. Zürich in der Geßnerschen Buchhandlung. 1820. 272 S. 8.

Das Naturrecht, dessen gesetzgebender Gewalt und Heiligkeit alle edle Menschen, wenigstens mit dem Gefühl und thätig, huldigen, hat als Wissenschaft schon seit den Zeiten Hugo Grotius, ihres Schöpfers, niemals aber auffallender, als in den neuesten Zeiten, eine zwiefach gefährliche Anfeindung erfahren. Von einer Seite haben spitzfindige Philosophen oder engherzige Politiker und in den Fesseln der positiven Juristerei gefangene Buchstaben-Männer seine Wahrheit oder objective Gültigkeit mit Waffen des Ernstes und Spottes bestritten; von der andern haben seine Freunde selbst durch ungeschickte Vertheidigung, durch phantastische Theorien und durch indiscrete Herabsetzung der Lehren aller Vorgänger es in Mißcredit gebracht. Jeder Einzelne schien lieber die Idee des Vernunftrechts ganz niederdrücken und aufgeben, als dem System eines Nebenbuhlers huldigen zu wollen, und bei dem wechselseitig von den Anhängern der einzelnen Schulsysteme gegen einander ausgesprochenen Verwerfungsurtheile mochte der Parteilose leicht den Standpunct zur Verwerfung der ganzen Wissenschaft gewinnen. Daß sie gleichwohl nicht aufgegeben ward, daß nach so vielen mißglückten oder mit Unglimpf aufgenommenen Versuchen zur Feststellung der Rechtsidee man gleichwohl nicht abfiel von derselben, daß noch immer neue Versuche gemacht werden, sie — als etwas Gegebenes, das nicht erst aufgefunden, sondern nur ins Licht gestellt und auf wissenschaftlichem Grund befestigt werden soll — mit befriedigender Begriffsbestimmung zu versehen und ins System der übrigen Erkenntnisse einzureihen, mag wohl als laut sprechender Beweis von der ewigen Wahrheit der Idee eines Vernunftrechtes und von der unaustilgbaren gesetzgebenden Autorität desselben über die menschlichen Dinge gelten.

Bevor wir das vor uns liegende hoch interessante Werk eines der geschätztesten Denker aus der neuesten philosophischen Schule, und dabei eines anerkannten warmen Rechtsfreundes einer näheren Prüfung unterwerfen, wollen wir unsere eigene Ansicht vom natürlichen Recht in einem kurzen Abriß darstellen. Es wird sich hieraus der Standpunct ergeben, von welchem wir die troxlerische Schrift beurtheilt haben, und die Motivirung der Beurtheilung wird dann überall kürzer und verständlicher seyn.

Seitdem die ganz vage Bestimmung des Rechtsbegriffs, wornach man Recht und Tugendpflicht als eines und dasselbe betrachtete, und in ein sogenanntes System des Naturrechts wohl auch — wie weiland Martini that — selbst die Pflichten gegen sich selbst und gegen Gott aufnahm, einer helleren Ansicht Platz gemacht, seitdem man dem Recht und der Rechtslehre, mit Ausschließung alles Uebrigen, blos die Sphäre der Zwangspflichten gegen Andere zur Domaine angewiesen hat, ist die Schwierigkeit lebhaft gefühlt worden, die Unterscheidungsmerkmale der moralischen Pflicht und der Rechtsschuld mit befriedigender Klarheit aufzustellen und hiernach eine deutlich erkennbare Grenzlinie zwischen den beiderseitigen Gebieten zu ziehen. Es ist sehr merkwürdig zu sehen, wie mancherlei Vorstellungsarten über das der Ergründung beharrlich sich entziehende Verhältniß zwischen Pflicht und Recht auf die Bahn gebracht worden, mit wie viel Spitzfindigkeit und Scharfsinn die Einen, mit wie leerem Wortkram oder tautologischer Breite die Andern das unabweisliche Problem zu lösen versucht haben, ohne jemals das Ziel zu erreichen. Entweder wurde durch transscendente Metaphysik der Rechtsbegriff verdunkelt, oder es wurde dasselbe Räthsel in blos veränderten Formeln vorgetragen, oder endlich es wurde ein für die Philosophie demüthigender Rückschritt gethan zu der unwissenschaftlichen Vorstellungsart der veralteten Schule. Ist das Rechtsgesetz ein eigenes, von jenem der Moral ganz unterschiedenes, demnach auf einem vom Moralprincip völlig losgetrennten Princip ruhendes Gesetz? Oder ist es mittelbar oder unmittelbar vom Moralgesetz abgeleitet? Ist das Recht vielleicht nur ein Enclave der Moral, und hat also nur auf dem ethischen Boden Gültigkeit und Bedeutung?? —

Die allgemeine Gültigkeit und Heiligkeit der moralischen Pflicht, das Rechtsgesetz zu ehren, dann der Umstand, daß gar viele Rechtsschuldigkeiten auch an und für sich — nämlich auch ohne Rücksicht auf die Berechtigung des Andern zu nehmen — als moralische Pflichten erscheinen (wie z. B. die Pflicht, nicht zu tödten, das gegebene Versprechen zu erfüllen, Niemanden zu betrügen u. s. w.) endlich das Factum, daß wir, die wir das

Recht anerkennen, zugleich auch dem moralischen Gesetz uns unterworfen wissen, und daß wir die Verletzung des Rechtsgesetzes mit dem nämlichen Abscheu wie die Verletzung irgend eines andern moralischen Gebotes aufnehmen, und daß überhaupt vielleicht nur die moralische Triebfeder dem Rechtsgesetze Geltung verschaffen kann, wo nicht eine künstliche Veranstaltung oder positive Autorität es unter ihren Schutz nimmt, erklären die Leichtigkeit der Verwechselung von Recht und Pflicht zur Genüge: aber den Denkern konnte gleichwohl nicht entgehen, daß eine unendliche und aus der innersten Wesenheit hervorgehende Verschiedenheit zwischen Beiden herrsche. Wir wollen die wichtigsten dieser Verschiedenheiten hier andeuten:

a) Die Eigenschaft einer Handlung oder Handlungsweise, wornach sie als recht (im Sinn der Jurisprudenz) d. h. als rechtlich möglich und erlaubt erscheint, ist in gar keinem unmittelbaren Verhältniß oder Zusammenhang mit ihrer moralischen Eigenschaft. Sie kann entweder gleichfalls moralisch erlaubt, oder verboten, oder geboten seyn. Denn das Urtheil der Rechtmäßigkeit drückt blos ein Verhältniß zur Ordnung der äußern Freiheit oder zur Wechselwirkung mit Andern aus, keineswegs aber zur Gesinnung des Handelnden oder zum Sittengesetz.

b) Das Wesen der Rechtssätze ist, daß sie eine Erlaubniß aussprechen. Sie geben einen gewissen Raum dem Handelnden frei. Das Sittengesetz aber gebietet oder verbietet, drückt also eine Beschränkung, eine Nöthigung aus. Es spricht: „Du sollst," oder „Du darfst nicht!" Das Rechtsgesetz sagt: „Du darfst," oder „du kannst." Wenn man in der Moral die Formel des Erlaubens „du darfst" ausspricht, so drückt sie blos die Abwesenheit des Gebots oder Verbots — also ein Freigeben vom kategorischen Imperativ — aus; wogegen im Recht die Formel des Gebietens oder Verbietens nur eine Verneinung der Erlaubniß d. h. der rechtlichen Willkür — also die Ausschließung aus der rechtlichen Sphäre — ausdrückt.

c) Das Rechtsgesetz richtet sich an den Berechtigten; das moralische Gesetz an den Verpflichteten; jenes gewährt oder gewährt nicht; dieses fordert oder fordert nicht.

d) Daher ist, auch wo man das Rechtsgesetz gebietend oder verbietend reden läßt, der eigentliche Sinn seines Gebots immer nur verneinend, d. h. alle einzelne Rechtspflichten (wenn man sie also nennen will) sind enthalten in dem allgemeinen Verbot: „Enthalte dich der Rechtsverletzung!" wogegen die moralischen Pflichten theils bejahend, theils vernei-

nend, oder vielmehr im Grunde immer bejahend sind, nämlich insofern sie alle aus dem allgemeinen Gesetze fließen: „Handle so, daß die Maxime deines Handelns zugleich als allgemeines, d. h. rein vernünftiges Gesetz gelten kann!" und insofern sie immer etwas Positives, nämlich die gute Gesinnung, die Willensbestimmung durch die reine Vernunft fordern.

e) Dem Rechtsgebot geschieht durch äußere Handlung oder Unterlassung Genüge, ohne Unterschied der Gesinnung oder des Beweggrunds; dem moralischen Gesetz nur durch die innere That, d. h. durch die Güte der Gesinnung. Denn der Zweck des ersten ist die Ordnung der Wechselwirkung in der Sinnenwelt, und unmittelbar die Befriedigung des Rechts des Andern: — der Zweck des letzten die Würde des Handelnden selbst, und im Allgemeinen die Herrschaft der reinen Vernunft, die Darstellung eines Reiches Gottes, d. h. das an sich Gute und Heilige.

f) Daher gibts über die moralische Pflicht nur einen innern Richter, das Gewissen des Handelnden; und es mag bei vollkommener Gleichheit der erscheinenden Umstände, je nach dem Ausspruch des Gewissens und zumal nach der Erkenntniß oder Richterkenntniß des Handelnden, hier Pflicht, dort keine seyn. Ueber die Rechtspflicht gibt es ein äußeres Gericht; die Urtheile darüber werden bestimmt durch die erscheinenden Umstände, sind bei der Gleichheit solcher Umstände streng allgemein und ausnahmlos und mögen auch den optima fide Irrenden verfällen. Die Rechtspflicht kann mir also obliegen ohne mein Wissen — denn das Recht des Andern ist ihr Grund — die moralische Pflicht nie — denn ihr Grund ist der Ausspruch meines eigenen Gewissens.

g) Zur Erfüllung der Schuldigkeit kann ich gezwungen werden; zur Pflichterfüllung nie. Denn der Zwang ist eine Befugniß des Berechtigten, als solchen, und meine Schuld ist so groß, als sein Recht. Meine Pflicht aber ist es nur für mich selbst, sie weiß von keinem Berechtigten.

Die Erwägung dieser ungeheuern Verschiedenheit, ja zum Theil Entgegensetzung der beiden Ideen von Recht und Pflicht geben uns den Muth, zu behaupten, daß das Rechtsgesetz unabhängig sey von dem Moralgesetz, daß es also nicht von der praktischen Vernunft dictirt werde, (weil diese nur eine ist, und nur ein Gesetz, den kategorischen Imperativ, gibt); und daß die Eigenschaft, dem moralischen Gesetz zu unterstehen, nicht nothwendig sey zur Unterwerfung unter das Rechtsgesetz, oder zur juridischen Persönlichkeit; und daß auch

für heilige und für teuflische, auch für blos verständige Wesen das Rechtsgesetz Bedeutung und ideale Gültigkeit, ja vielleicht selbst natürliche Geltung — durch die Triebfeder des einleuchtenden allgemeinen Interesses — haben würde, zum Theil aber durch äußere Autorität oder durch künstliche Veranstaltung könnte geltend gemacht werden.

Von diesen Behauptungen wird zumal eine, nämlich, daß die Eigenschaft, dem moralischen Gesetze zu unterstehen, nicht nothwendig sey zur juridischen Persönlichkeit, als paradox klingender Satz einer besondern Begründung bedürfen. Wir geben sie in Kürze mit Folgendem:

Die Eigenschaft, dem Moralgesetze zu unterstehen, ist nichts Anderes, als die innere Freiheit, oder die Bestimmung und Fähigkeit zu derselben. Nun nehmen wir zwar mit voller Ueberzeugung solche moralische Eigenschaft der Menschen an und verabscheuen oder bemitleiden den anders Denkenden. Allein juridisch erwiesen ist denn doch jene Moralität und innere Freiheit nicht. Im Gegentheil ist sie als unerweislich von den meisten Philosophen anerkannt, überhaupt das schwierigste aller Probleme in der Philosophie. Sollte sie also nothwendig zur Anerkennung des Rechtsgesetzes gehören, so würde dieses äußerlich gültige und evidente Gesetz von Schulsystemen abhängig gemacht und in seiner Festigkeit problematisch werden.

Dagegen ist die äußerliche Freiheit gegeben und evident, auch in ihrem Wesen unabhängig von der innern; also muß auch ihr Gesetz unabhängig von jenem der innern seyn.

Unendlich gut zwar und gewährleistend für das Recht ist es, daß seine Gesetze auch von der ethischen Vernunft eingeschärft werden, und daß also der Ungerechte vor seiner eigenen und vor der Verabscheuung der übrigen Menschen zittern muß, der Gerechte dagegen durch stolzes Selbstbewußtseyn und durch die Achtung aller Menschen gestärkt wird; allein die Rechtssätze, d. h. die Regeln für eine harmonisch zu ordnende Wechselwirkung sinnlich-vernünftiger (oder sagen wir vorerst nur: sinnlich-verständiger) Geschöpfe würden auch ohne solche Einschärfung wahr seyn, und etwa durch eine Autorität oder Gewalt können geltend gemacht werden, und schon der bloße Verstand — das wohlverstandene Interesse — würde hinreichen, um zu seiner praktischen Einführung in die Gesellschaft zu vermögen.

Nicht die Moralität der Andern gibt mir Sicherheit für mein Recht, (es kann ja sogar moralisch entschuldbare Rechtsunwissenheit stattfinden; und die Moral gebietet blos Beobachtung des Rechts, aber sie lehret es nicht kennen), sondern

der allgemeine Menschenverstand, welcher das Recht erkennt, und das Gesammtinteresse aller Verständigen, das Recht überhaupt zu handhaben; woraus — abstrahirt von Moralität — die mehr oder weniger künstlichen Einrichtungen zum Schutz des Rechtes hervorgehen, und auch ohne solche Einrichtungen der ungerecht Angegriffene auf Hülfleistung Anderer hoffen kann. Auch bin ich zufrieden, wenn der Andere aus sinnlichen oder verständigen Antrieben, z. B. aus Furcht vor Zwang oder Strafe oder Ausstoßen aus der Gesellschaft, meine Rechte unangetastet läßt; ja ich erwarte das Letztere selbst von Personen, zu welchen der kategorische Imperativ gar nicht spricht; d. h. zumal von den juridischen Gesammtpersönlichkeiten, welche, als solche, offenbar blos dem juridischen, nicht aber dem ethischen Gesetz unterstehen.

Endlich würden die Rechtsregeln wahr seyn, wenn sie auch gar nicht beobachtet würden, gleichwie die Regeln der Diätetik wahr wären, wenn sie auch Niemand, weder aus eigener Klugheit, noch auf Befehl oder Rath befolgte. Auch wenn ich mir selbst erlaubte, zu stehlen, so könnte ich doch einsehen, daß die Allgemeinheit der Maxime, zu stehlen, die gesellige Wechselwirkung der Menschen aufheben, und daß es also gut seyn würde, die Diebe zu bestrafen.

Also nicht in der Idee des Rechts liegt auch jene der moralischen Pflicht, und nicht ist in der Sphäre der eigentlichen Moralität zugleich auch der ganze Rechtsboden begriffen, so daß jenseit dieser Sphäre kein solcher mehr vorhanden wäre; sondern nur wegen der uns gegebenen, zugleich rechtlichen und moralischen Vernunft gewöhnt man sich leicht an eine weit innigere Verknüpfung zwischen Recht und Pflicht zu glauben, als wirklich ist, und wird man überhaupt sehr geneigt, die Grenzen beider Gebiete, des moralischen und juridischen, alle Augenblicke zu verwischen. Eben deswegen aber ist es auch sehr nothwendig, die sich wohl nahe, doch auf getrennten Gebieten liegenden Begriffe von Recht, Pflicht, und zumal von Gerechtigkeit mit der größten Bestimmtheit und Deutlichkeit sich zu vergegenwärtigen.

Wir setzen hier zuvörderst das Anerkenntniß des Princips der moralischen Verbindlichkeit oder der Pflicht, d. h. also des Sittengesetzes oder des Gesetzes für die innere Freiheit des Menschen voraus. Aber durch dieses Anerkenntniß sind wir noch keineswegs auf den Rechts-Boden gekommen. Denn unter den aus dem allgemeinen, oder rein formellen Sittengesetz abgeleiteten, d. h. durch dasselbe begründeten speciellen Geboten lautet zwar ein sehr heiliges also: „Beleidige Niemanden!

Lasse Jedermann das Seinige! Halte dich inner den Schranken deines eigenen Rechts und verletze das Recht der Andern nicht!" und durch dasselbe wird die Pflicht der Gerechtigkeit ausgesprochen, aber welches das Recht sey, welches ich ehren soll, das sagt das Gebot nicht. Es ist ein in das an und für sich blos formelle, also inhaltsleere Sittengesetz gebrachter Inhalt. Die Frage ist daher unvermeidlich: „Was ist denn dieses Recht, dessen Heilighaltung geboten und eben die Gerechtigkeit ist?" (So wenig z. B. das Sittengesetz uns lehren kann, was „Gesundheit" sey, und durch welche Mittel sie erhalten werde, obschon es unter seinen Geboten gleichfalls den Satz enthält: „Erhalte die Gesundheit!" so wenig kann es uns sagen, was Recht sey, und welche Handlungsweise dem Recht entspreche. Nur waltet hier der Unterschied ob, daß, was Gesundheit sey, und wie sie erhalten werde, aus der Erfahrung, was aber Recht sey, aus der reinen Vernunft zu erkennen ist, und daß das Gebot „Erhalte deine Gesundheit!" keine so unbedingte oder ausnahmlose Verpflichtung ausspricht, als das Gebot der Gerechtigkeit).

Um nun zur Beantwortung der Frage zu gelangen, was das Recht sey, dessen Heilighaltung die Gerechtigkeitspflicht ausmacht, müssen wir zu der Idee der innern Freiheit, worauf sich die Pflicht, als solche, bezieht, noch eine andere, nämlich jene der äußern Freiheit hinzufügen und beide mit einander in Vergleichung setzen.

„Beleidige Niemanden, lasse Jedermann das Seinige!" sind negative, d. h. verbietende Gesetze; sie schließen meine von Natur freie und ungebundene, und durch die Moral nur in Bezug auf meine eigene Veredlung oder Menschenwürde beschränkte Wirksamkeit von einem gewissen Gebiet aus, welches wir das „Seinige" des Andern heißen, und worin also auch die Idee liegt, daß uns gleichfalls ein solches durch Andere unantastbares Gebiet zukomme, welches dann das „Unsrige" enthält, oder sie geben einstweilen unserer Thätigkeit alles Dasjenige frei, was nicht das Seinige eines Andern ist.

Diese ganz eigene Beschränkung und Freigebung (nämlich Entfernthaltung von Dem, was an und für sich nicht moralisch verboten, sondern nur, weil einem Andern angehörig, uns entzogen ist, und die Freigebung alles Desjenigen, was keines Andern — obschon vielleicht an und für sich unerlaubt, (d. h. moralisch verboten ist,) kann aus der Moral selbst seine Bestimmung keineswegs erhalten, und schon aus dieser Ansicht erhellt das Daseyn noch einer andern Gesetzgebung, und zugleich daß, wofern diese Gesetzgebung nicht etwa ein blos em-

pirisch erkanntes oder ein physisches Gesetz, sondern, wie das moralische Gesetz selbst, ein von der reinen Vernunft gegebenes ist, solche gesetzgebende Vernunft denn doch nicht die praktische Vernunft — als welche nämlich nur moralisch ist — seyn könne, sondern die speculative seyn müsse.

Man fordert nun wirklich von dem Rechtsgesetz, daß es ein rein vernünftiges, unmittelbar auf eine Vernunftidee gegründetes sey, und wir glauben, daß — ohne die Tiefen einer dunkeln Metaphysik zu durchwandern — auf einem leichten, selbst populären Wege solche Idee sich auffinden und entwickeln lasse; wie man ohnehin zu vermuthen, geneigt seyn muß, daß, was allen Menschen als Richtschnur des Handelns dienen soll, auch dem gemeinen oder blos gesunden, nicht eben mit Flügeln der Genialität begabten Menschenverstand zu erkennen oder zu erforschen möglich seyn werde.

Außer der innern Freiheit nun, welche in der praktischen Vernunft besteht, d. h. in dem Vermögen der Vernunft, für sich selbst praktisch, nämlich Bestimmungsgrund des Willens, unabhängig von sinnlichen Antrieben, zu seyn, haben wir auch oder fordern eine äußere Freiheit; d. h. wir sind uns innig bewußt einer Willkürlichkeit unsers Handelns in der Sinnenwelt. Das ganze Reich der Erscheinungen ist Zeuge einer von unserer Subjectivität oder von den unserm Selbst inwohnenden — thierischen oder verständigen — Trieben und Neigungen ausgehenden Wirksamkeit auf die Sinnenwelt. In dieser von der Willkür bestimmten, nach außen wirkenden Thätigkeitskraft eines Wesens besteht aber der Charakter — schon des thierischen, aber in unendlich höherem Maße des menschlichen, sinnlich-verständigen, (wir mögen hier noch vom vernünftigen — d. h. zumal von der praktischen Vernunft abstrahiren,) seiner selbst bewußtseyenden und selbstgesetzte Zwecke erstrebenden — Lebens, und der Gegensatz desselben zur bewußtlosen, mit ihm gleichwohl in Wechselwirkung stehenden Natur. Hieraus erhellt, daß die äußere Freiheit mit der innern blos den Namen gemein hat, aber in der Wesenheit von derselben unendlich verschieden ist.

So lange nun der Mensch sich allein denkt, so kennt er keine andere Beschränkung seiner (nicht an und für sich immoralischen, d. h. gegen seine eigene Menschenwürde oder innere Freiheit laufenden) Thatkraft, als den Widerstand der Naturkräfte, und er wird denselben obsiegen, sofern er nach dem Maß seiner eigenen physischen und intellectuellen Kräfte es vermag; er wird auch nie Bedenken tragen, jene widerstreitenden Kräfte oder Hindernisse zu bekämpfen, und immer nur aus Rücksicht auf sich

selbst, auf die eigene moralische Natur und Vollkommenheit seine willkürliche Kraftäußerung beschränken.

Aber er weiß und sieht sich umgeben von andern Menschen, d. h. von andern, ihm selbst ähnlichen oder gleichen Geschöpfen, an welchen er nothwendig (durch einen mit dem Act des vernünftigen Selbstbewußtseyns innig verbundenen, oder wenigstens von der Wahrnehmung einer der seinigen ähnlichen Gestalt und der mit seinen eigenen übereinstimmenden Aeußerungen der Lebenskraft unzertrennlichen Act) die nämliche Natur wie seine eigene erkennt und mit ganz unfreiwilliger Ueberzeugung als etwas Gegebenes aufnimmt.

Gegeben ist ihm also das Verhältniß der Wechselwirkung sinnlich verständiger Wesen, d. h. von Wesen, in welchen sämmtlich dieselbe, nur durch den Widerstand der physischen Natur beschränkte Willkür der durch Sinnlichkeit und Verstand gelenkten Kraftäußerung wohnt. Wir sagen hier abermals nur „sinnlich-verständig," weil der Ausdruck „sinnlich-vernünftig" auch die praktische Vernunft in sich schließen würde, und wir derselben einstweilen nicht bedürfen; auch weil, ob unsere Mitgeschöpfe wirklich praktische Vernunft haben, d. h. innerlich frei oder dem Sittengesetze unterwürfig seyen, nie evident ist, also zur juridischen Persönlichkeit nicht nothwendig gehört, wogegen die Verständigkeit auch in der Erscheinung sich kund thut, also Gegenstand des Wahrnehmens ist. Wir erkennen also nothwendig Einer am Andern nur die Fähigkeit, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, d. h. den Menschenverstand, nicht aber die Tugend, oder die Eigenschaft, dem Moralgesetz gehorsam zu seyn. Will man jedoch mit dem Ausdruck Vernünftigkeit nur die höchste Potenz des Erkenntniß-Vermögens — also einstweilen noch abstrahirt von der praktischen Vernunft — bezeichnen, so mögen wir auch ohne Besorgniß eines Mißverständnisses, statt „sinnlich-verständig" setzen: „sinnlich-vernünftig."

Nun ist einleuchtend — und auch ohne Erfahrung, schon aus der blosen Reflexion über jenes gegebene Verhältniß der Wechselwirkung zwischen sinnlich verständigen (oder sinnlich vernünftigen) Wesen erkennbar, daß die willkürliche Kraftäußerung der in solcher Wechselwirkung stehenden Menschen sich selbst gegenseitig aufheben oder zernichten muß. Die der menschlichen Willkür sich entgegensetzenden Naturkräfte, oder auch die Kräfte der blos vom Instinct geleiteten Thiere haben einen durch das Naturgesetz selbst beschränkten Kreis des Wirkens und Gegenwirkens. Es ist dem Menschen möglich, ihnen entweder auszuweichen, oder durch die Superiorität der Intelligenz ihnen obzusiegen.

Aber nicht also bei dem Conflict mit der willkürlichen Kraftäußerung anderer Menschen. Dieselbe hat einerseits keine Grenzen — die Begierlichkeit, die mögliche Zweckverfolgung des Menschen ist unermeßlich — und dann wird die Intelligenz des Einen durch jene des Andern in ihren Wirkungen aufgehoben und gibt also keine Rettung mehr. Es wird daher, da jeder Einzelne die feindseligen Kräfte von allen Andern gegen sich hat, ein Jeder um seine äußere Freiheit gebracht, und entweder eine wechselseitige Vertilgung — also Verödung — oder ein wechselseitiges Fliehen, — also Aufhebung der Wechselwirkung, Zernichtung jeder Geselligkeit, trostlose, ja selbst die Fortdauer des Geschlechts unmöglich machende Isolirung der Menschenthiere die Folge dieses Verhältnisses seyn.

Die Vernunft empört sich gegen ein solches Verhältniß und erkennt die ihr obliegende Aufgabe, es zu verhindern oder zu heilen. Sie erkennt also die Nothwendigkeit, daß jeder Einzelne seine äußere Freiheit beschränke, damit auch die Uebrigen (sonach rückwirkend er selbst) in Wirklichkeit frei seyn möchten. Die Beschränkung der äußern Freiheit eines Jeden zur Schlichtung des Widerstreits der unbeschränkten Freiheit Aller wird sonach Forderung der Vernunft. Aber das moralische Gebot — etwa der Liebe, der Geduld, („wenn dich Einer auf eine Backe schlägt, so halte ihm die andere hin" 2c.) der Mäßigung 2c. — reicht hier nicht hin. Denn:

1) hat doch die Liebe 2c. ihre Grenzen; und wenn es um meine Selbsterhaltung geht, so kann ich die Pflicht nicht haben, dem Räuber nachzugeben; ja es kann eine heilige Pflicht — als z. B. gegen die Gattin, die Kinder 2c. ja schon die Pflicht, die Würde meiner Menschennatur nicht zu verleugnen oder aufzugeben, durch Entsagung auf Persönlichkeit, oder durch Erduldung schmachvoller Mißhandlung (Behandlung als Sache) — mich zum Widerstand gegen den Gewaltthätigen oder gegen Den, der mit mir zugleich z. B. nach einer Frucht, nach einer Höhle oder einem Bret begehrt, zum Kampfe auffordern. Da ist also unauszugleichender Hader, wogegen die Vernunft sich empört. Ja, auch in minder wichtigen Fällen ist doch kein vernünftiger Grund, warum eben ich und nicht er nachgeben solle. Obwohl das Sprüchwort sagt: der Klügste oder Vernünftigste gibt nach, so ist er doch solches zu thun, einerseits nicht schuldig, und anderseits ist ja die Rede von gleich vernünftigen Menschen, oder bei welchen wenigstens keine Verschiedenheit des Vernunftgrades erscheint. Die Aufgabe also ist: einen Vernunftgrund zu finden, aus welchem aus zwei gleich Vernünftigen, (d. h. Sinnlichvernünftigen) die im Streit begriffen sind, der eine nachgeben soll.

2) Was die ethische Pflicht gebietet, ist, weil es meist von individuellen Umständen, von welchen nur der Handelnde allein Kunde haben kann, abhängt, äußerlich nicht erkennbar, also zur Regulirung äußerer Verhältnisse nicht tauglich. Ich weiß nicht, wer die Pflicht dir gegen mich gebietet, und so umgekehrt; nur das Gewissen des Handelnden kann hier entscheiden, und die Entscheidung kann sehr leicht widerstreitend seyn. Ja, in der Regel bin ich blos verpflichtet, den gerechten d. h. innerhalb der Rechtsschranken wider mich ausgeübten Zwang zu dulden, und meine Pflicht wird also durch das Recht (des Andern), nicht aber mein Recht durch die Pflicht bestimmt. Ich muß also, um meine Pflicht zu erkennen, zuvörderst untersuchen und lernen, was mein und der Andern Recht ist; d. h. ich muß mich hier noch nach einer andern Gesetzgebung umsehen, da die blos ethische mich verläßt.

3) Dann ist der Zweck der Pflichterfüllung oder das Wesen des moralischen Gesetzes nur die innere Vervollkommnung oder Würde des Handelnden, die Güte seiner Gesinnung. Dadurch wird aber in der Außenwelt unmittelbar Nichts bewirkt oder verändert, so wie die ganze Außenwelt die Pflichterfüllung niemals hindern kann. Wenn ich z. B. meine ethische Pflicht erfülle, so wird dadurch zwar meine innere Freiheit, der Zweck des Gesetzes verwirklicht, nicht aber meine äußere Freiheit oder die Ordnung der Wechselwirkung der Menschen hergestellt: es ist nöthig, daß auch der Andere sie erfülle, und wo habe ich eine Gewährleistung für seine moralische Gesinnung? Es würde also erfolgen, daß zwar ein Theil der Menschen, — die gutmüthigen, geduldigen, liebevollen — von der Beleidigung Anderer sich enthielten; aber sie selbst — was der Vernunft nun abermals empörend ist — wären jeder Mißhandlung Preis! —

Das Moralgesetz gibt also keine Hülfe und enthält kein befriedigendes Mittel zur Erreichung des der Vernunft gesetzten und nicht abzulehnenden Zweckes: Geselligkeit, geordnete harmonische Wechselwirkung der Menschen.

Es genügt daher nicht, daß ich dem Andern kein Leid oder Uebel zufüge, und daß ich sanftmüthig, liebend, duldend sey; ich bedarf einer Erlaubniß, mich in einem gewissen Kreise meiner äußern Freiheit zu behaupten; und ich muß wissen, wie viel zu behaupten dem Andern erlaubt sey: d. h. ich muß eine von der speculativen Vernunft — weil die praktische allein hier keinen Trost gibt — gesetzte, zur Aufhebung des Widerspruchs hinreichende Regel der wechselseitigen Beschränkung jener äußern Freiheit haben.

Diese Regel nun ist das Recht. Ihre Aufstellung ist aber

darum die nicht abzulehnende Aufgabe für die Vernunft, weil diese nur in der Einheit und Harmonie und im Aufheben alles Widerspruchs ihre Beruhigung findet. Die aufgefundene Regel sodann einzuschärfen, d. h. praktisch gesetzgebend zu verkünden, ist Sache der praktischen Vernunft. Erst nach aufgefundener Regel fängt die letzte zu sprechen an.

Wenn aber diese Regel als von der reinen Vernunft gegeben erkannt werden soll, so kann sie nur formell — nicht materiell — seyn — sie muß dann auch allgemein gültig — weil im Wesen der Vernunft gegründet, — nothwendig — wie jede Erkenntniß a priori — evident — weil die allgemeine Ueberzeugung fordernd, — der Anwendung auf äußere Verhältnisse mit Zuverlässigkeit fähig — weil nur darin ihre Bedeutung liegt, — und alle möglichen Fälle der Wechselwirkung in sich enthaltend — weil nur die allen gleiche Form angebend — seyn. Wenn wir keine solche Regel finden, so müssen wir darauf verzichten, ein Vernunftrecht zu haben, und es bliebe dann höchstens die Forderung der Vernunft, oder das Vernunftgebot, auf empirischem Wege — theoretisch und praktisch — eine Ordnung der Wechselwirkung der Menschen zu suchen, (analog dem Gebot, die Gesundheit durch empirisch aufzusuchende Mittel zu befördern) aber dann wäre dieses keine Rechtsordnung (weil ja Recht eine Vernunftidee ist), sondern lediglich ein durch Klugheit oder Glück bewirkter besserer Zustand, und zu einer allgemeinen Anerkennung nimmer geeignet.

Eine so, wie wir es forderten, wirklich beschaffene Regel ist nun aber die folgende: „Du darfst für dich oder deine äußere Freiheit so viel behaupten (fordern, thun), als du ohne Widerspruch mit dir selbst auch allen Andern zu behaupten (fordern, thun) erlauben kannst.

Du bist also nicht schuldig, die äußere Freiheit in Rücksicht Anderer mehr zu beschränken, als auch von allen Andern gegenseitig gegen dich geschehen soll (oder muß), oder als du vernünftiger Weise solches fordern kannst.

Allgemeine und strenge Wechselseitigkeit, d. h. Gleichheit, ist also der Grundcharakter des Rechts; und diese wechselseitig gleiche Beschränkung der äußern Freiheit ist zugleich die Bedingung oder der Möglichkeitsgrund des allgemeinen Genusses der (gedenkbar größten) äußern Freiheit. Denn Keiner will mehr beschränkt seyn, als unumgänglich nöthig; also verzichtet er auch auf größere Beschränkung der Andern; und Alle kommen am Ende darin überein, daß Jeder äußerlich frey seyn, aber auch alle Andern eben so frei lassen solle. Das Recht ist also die

wechselseitige Anerkennung Aller als äußerlich freier Wesen, d. h. als Personen, die ihre eigenen Herren sind und nur durch ihren eigenen Willen, doch zugleich ohne Beeinträchtigung der Persönlichkeit Anderer, bestimmt werden sollen.

Recht, Gleichheit und (äußere) Freiheit sind also gleichbedeutend. Aber es könnte wohl auch — so wird man vielleicht einwenden — eine Regel der Wechselwirkung geben, wornach die Einen Alles (oder doch mehr) zu fordern, die Andern Alles (oder doch mehr) zu dulden hätten? —

Gedenkbar ist eine solche Regel oder Ordnung wohl (zumal die, daß dem Einen Alles, und den Andern Nichts erlaubt sey oder gehöre — denn wenn man Mehrere als vorzüglich frei denkt, so müßte wenigstens zwischen ihnen selbst die Gleichheitsregel stattfinden), aber nur nicht als von der reinen Vernunft gegeben. Denn die Vernunft erkennt zwischen Menschen überhaupt, d. h. zwischen sinnlich vernünftigen Wesen, als solchen, durchaus keinen Unterschied; und Niemand hat einen möglichen Grund, Etwas als durch die Vernunft ihm erlaubt zu halten, was nicht auch allen Andern, — welche ja dieselbe Vernunft haben — erlaubt wäre. Es ist also ein Absurdum, den Begriff des Rechts in etwas Anderes, als in die Gleichheit zu setzen. „Allen ist durch die rechtliche Vernunft genau Dasselbe, nicht mehr und nicht weniger, erlaubt;" bei Allen ohne Ausnahme finden erstens: ohne Voraussetzung, dann aber auch zweitens: bei gleichen Voraussetzungen auch durchaus gleiche Rechte statt. Also sind Recht, äußere Freiheit in der Wechselwirkung, und Gleichheit durchaus gleichbedeutende Ideen und Begriffe.

Die Vernunft erkennt also nach dem bisher Vorgetragenen einen jeden Freiheitsgebrauch für zulässig (d. h. für vereinbar mit einer vernünftig geordneten Wechselwirkung), welcher ohne Widerspruch, d. h. also ohne Aufhebung der gleichen und möglichst unbeschränkten Freiheit Aller kann gewährt werden; und die Idee solcher Vereinbarlichkeit, oder die Idee der Möglichkeit des Zusammenbestehens eines gewissen Freiheitsgebrauchs des Einen mit dem gleichen Freiheitsgebrauch aller Andern ist das Recht.

Rechtsgesetze sind hiernach an und für sich blos speculative Ideen über Möglichkeit oder Unmöglichkeit gewisser Handlungsweisen unter der Voraussetzung einer herzustellenden gleichmäßigen äußern Freiheit Aller.

Es zeichnet also das Recht in dem durch den physisch möglichen äußern Freiheitsgebrauch aller Einzelnen zu erfüllenden

Raum ideale — d. h. a priori erkennbare, weil auf Allgemeinheit und (logische) Nothwendigkeit sich gründende Linien oder Schranken, wodurch jedem Einzelnen ein dem aller Andern gleiches Gebiet zu solchem Freiheitsgebrauch angewiesen oder ausgeschieden wird. (Die Rechtswissenschaft ist, von diesem Standpunct betrachtet, welches auszuführen, wir uns auf eine andere Gelegenheit vorbehalten, eine der reinen Mathematik in vielen Stücken analoge Wissenschaft.)

Ein vernünftiges Rechtssystem ist hiernach nichts Anderes, als eine ideale Gesellschaftsordnung der Menschen, und zwar eine solche, die sich als die vernünftig einzig mögliche, weil unter der Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkannte, (ob auch einstweilen in bloßer Theorie oder Speculation) ausspricht. Aber die Ordnung selbst bewirkt es nicht und befiehlt es nicht; es stellt sie nur idealisch auf. Seine Sätze sind einstweilen nur Sätze, d. h. Urtheile über Möglichkeit oder Unmöglichkeit gewisser Handlungsweisen, unter Voraussetzung eines gewissen Zwecks, nämlich der Realisirung der Vernunftidee von harmonisch geordneter äußerer Wechselwirkung der Menschen. Die Nothwendigkeit dieser Sätze ist an und für sich nur logisch, d. h. sie drücken (nur speculative, höchstens technisch = praktische) Wahrheiten aus, deren Anerkenntniß der Verstand sich nicht verschließen kann, die aber nicht eigentlich praktisch, d. h. ein Gebot oder eine absolute Nothwendigkeit des Befolgens in sich enthaltend sind.

Zur wahrhaft praktischen Gültigkeit und zur wirklichen Geltung kann dieses System nicht anders gelangen, als durch Adoption oder Verkündung von Seite einer praktischen (d. h. den Willen unterwerfenden, nicht blos auf die Erkenntniß sich beziehenden) Gesetzgebung. Solche Gesetzgebung kann nur eine innere — moralische — von der Vernunft sich selbst gegebene, oder eine auf äußerer Autorität eines außer uns befindlichen Gesetzgebers sich gründende seyn. Beide werden — da eine freiwillige und allgemeine Folgsamkeit der Unterworfenen, nach der Unlauterkeit oder Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, nicht zu erwarten ist — zur wirklichen und befriedigenden Geltung noch einer künstlichen Veranstaltung, — zu deren Errichtung auch schon der Naturtrieb der verständigen Selbstliebe auffordert — bedürfen. Also schon durch das Moralgesetz, und zwar ganz vorzugsweise durch dasselbe, entsteht eine praktische Gültigkeit des Rechtssystems, indem dieses Moralgesetz unter seinen Geboten auch das obenerwähnte hat: „Ehre das Rechtsgesetz oder handle den Ideen des äußern Rechts gemäß!" Durch

dieses heilige Gebot wird das Rechtssystem befestigt, sanctionirt, gewährleistet; aber die Pflicht der Realisirung des Rechtssystems bleibt dennoch allen übrigen moralischen Pflichten in der Wesenheit vollkommen gleich, und durch eben diese Wesenheit von dem Rechtssystem oder von dem Rechte selbst unendlich verschieden. Indessen ist allerdings die Gültigkeit, welche dem Rechtsgesetz durch das moralische ertheilt wird, noch unbefriedigend. Denn wiewohl ich, der ich mir des kategorischen Imperativs, d. h. der praktischen Vernunft, bewußt bin, nothwendig denselben Imperativ oder die Stimme derselben Vernunft auch bei dem Andern voraussetze (und ihn daher wirklich nicht blos als sinnlich verständiges Wesen, und nicht blos als theoretisch vernünftig erkenne, sondern ihn auch als der praktischen Vernunft unterworfen betrachte), so bleibt gleichwohl seine wirkliche Unterwürfigkeit, d. h. pflichtgemäße Gesinnung, immer problematisch. Ich kann nicht an seiner Erkenntniß der evidenten Wahrheiten, wohl aber an der Reinheit seines Willens zweifeln; und da der ganze Inhalt des Rechtsgesetzes sich auf wechselseitiges Anerkennen und Beobachten bezieht, so ist dasselbe auch für mich selbst theoretisch wie praktisch (d. h. sowohl der theoretische Rechtssatz, als die moralische Pflicht, die ihm entspricht) nur unter der Bedingung wahr und gültig, daß auch der Andere sich ihm unterwerfe. Wenn alle Welt gegen mich das Recht verachtet, so bin auch ich desselben entbunden; denn nicht meine innere Heiligkeit, sondern die äußere Gesellschaftsordnung ist sein Gegenstand, und es wird zur leeren Speculation, zum eitlen Traumbild, sobald ihm die Wechselseitigkeit oder Allseitigkeit der Geltung ermangelt. Die moralische Pflicht beschränkt sich daher — in Bezug auf das Rechtsgesetz — darauf, daß Jeder dem Andern die Beobachtung desselben anbiete und werkthätig mit solcher Beobachtung ihm entgegenkomme. Die vernünftige Vermuthung, daß der Andere mir mit gleicher Gesinnung entgegenkomme, mag schon hinreichen, um ein Rechtsverhältniß unter uns zu begründen. Es ist mir — auch ohne alle künstliche Anstalt — möglich, mit Wesen, die dem kategorischen Imperativ unterstehen, in ein solches Verhältniß zu treten. Mit andern Wesen, welche etwa blos sinnlich verständig — nicht moralisch oder praktisch vernünftig — wären, könnte solches nur alsdann geschehen, wenn sie etwa — wozu allerdings schon die verständige Selbstliebe sie bestimmen möchte — durch eine künstliche, gemeinschaftliche Veranstaltung oder Garantie die idealen Rechtssätze praktisch geltend

machten, oder wenn sie durch eine äußere Gewalt zur Beobachtung derselben gezwungen würden.

Die Summe des bisher Gesagten besteht also in Folgendem: Das Rechtssystem zeichnet oder bestimmt die Sphäre meiner äußern Freiheit neben und zwischen den Sphären der gleichen Freiheit aller Andern. Jeder Rechtssatz sagt aus: „Dies kannst du thun oder lassen, fordern, erzwingen ꝛc., unbeschadet der gleichen Freiheit Anderer; Dies oder Jenes kannst du nicht thun, ohne ins Freiheitsgebiet eines Andern einzugreifen.“ Es ist hier kein kategorischer Imperativ, kein „Sollen,“ sondern ein bloßes „Können“ oder „Müssen“ nach vorausgesetzter Idee einer vernünftig geordneten Wechselwirkung der Menschen. Die Ethik nun, welche solche Ordnung zu erstreben, kategorisch befiehlt, schreibt also auch das nothwendige Mittel vor und verwandelt dergestalt das „Können und Müssen“ in ein „Dürfen“ und „Sollen.“ Daher ist klar, daß die rechtliche Vernunft unter der speculativen begriffen sey, und daß ihr Gesetz nur durch Adoption von Seite der Ethik auch der praktischen angehörig werde.

Das ethische Gebot geht übrigens unmittelbar blos auf das Recht im Allgemeinen, auf die einzelnen Rechte und Schuldigkeiten nicht; sondern hier nur abgeleitet, oder insofern sie als Folgerungen aus dem obersten Rechtssatz erscheinen. Ob eine Handlung (oder ihre Maxime) moralisch oder immoralisch sey, geht aus ihr selbst, ohne weitere Wissenschaft, hervor; ob sie aber recht oder unrecht sey, muß (obwohl in der Regel schon der gemeine Menschenverstand solches erkennt, doch) gar oft erst durch die Wissenschaft dargethan werden; und erst dann, nach also bei der speculativen Vernunft eingeholtem Erkenntniß (nach der z. B. vom Rechtsgelehrten oder auch vom Richter erfolgten Belehrung oder Entscheidung) spricht die praktische darüber das „Erlaubt“- oder „Verbotenseyn“ aus. Ja es könnte seyn, daß so heilig die Pflicht der Gerechtigkeit, und so unbedingt oder streng allgemein und unbeugsam das Recht (wie jede Wahrheit) ist, gleichwohl in außerordentlichen Fällen moralisch erlaubt wäre, vom Recht abzuweichen, als in welchen Fällen zwar die Schuld bliebe (auch rechtlicher Zwang eintreten könnte), die Pflicht aber aufhören würde. (Ob es übrigens solche Fälle geben könne, und welche es seyen, darüber mag der Lehrer der Ethik entscheiden; wir glauben, daß schon die Betrachtung, daß man gar wohl eine Schuld aufheben könne, ohne es zu wissen oder zu glauben, niemals aber eine Pflicht, die Entscheidung andeute.)

Wenn ich nun über meine Rechtssphäre hinausschreite, so

sagt das Recht mir gar Nichts mehr, ich bin nicht mehr auf dem Boden des Rechts. Aber jetzt spricht das Recht zu dem Andern: „Du kannst den Eingreifenden zurücktreiben, (wohl auch strafen;)" und so kann man allerdings ein Rechtssystem in lauter erlaubende Sätze (ohne Gebot) zusammenfassen; und es ist demnach ein solches System nichts Anderes, als ein System von Erlaubnissen.

Aber was hält mich denn — schon im Naturzustande, also abgesehen von aller künstlichen Veranstaltung einer Rechtsgarantie — ab, über meine Rechtssphäre hinauszugehen, d. h. mehr zu thun, als rechtlich erlaubt, oder möglich ist? — Entweder das Moralgesetz: „Handle dem Recht gemäß" — falls ich sittlich bin; oder, falls ich nicht der Moral gedenke, die vernünftige Erwartung, der Andere — welchem nämlich der Regel nach selbst die Moral solches erlaubt — werde sein Rechtsgebiet vertheidigen, mir vielleicht Gleiches mit Gleichem vergelten und — weil die vernünftige und moralische Natur als allen Menschen gemein erkannt wird — die Billigung der Vernunft und der Menschen bei Beidem für sich haben.

Wenn ich nun aus dem ersten Beweggrund zurückbleibe, so erfülle ich eine Gerechtigkeitspflicht. Wenn aus dem zweiten, so erfülle ich eine Rechtsschuldigkeit. Der Rechtsschuldigkeit thue ich genug durch Leistung; denn dadurch wird das Recht des Andern befriedigt, und nur auf das Recht des Andern bezieht sich die Schuldigkeit. Die Gerechtigkeitspflicht aber wird nur erfüllt durch die Gesinnung; denn nicht die Realisirung des Rechts des Andern, sondern die eigene moralische Vollkommenheit ist ihr Grund, und sie bezieht sich auf Nichts außerhalb der Person des Handelnden.

Die Folge der Uebertretung in ein fremdes Rechtsgebiet ist, daß ich in eben dem Maße rechtlos werde. Daher wird, wenn ich es: a. ohne freien Willen (z. B. in Raserei oder Unmündigkeit) that, der Andere mich mit jeder nöthigen und mit meinem begangenen Eingriff in Verhältniß stehenden Gewalt vermöge Rechtens zurückweisen, jedoch durch das Moralgesetz zur möglichsten Schonung verpflichtet seyn. Bin ich b. mit vollem Gebrauch der Vernunft, doch durch einen bona fide gehegten Irrthum verleitet, in das fremde Gebiet getreten, oder habe ein Bestreben darnach geäußert, so muß der Andere mir den Irrthum benehmen, oder allgemein erkennbar darlegen, daß ich Unrechtes wolle. Denn erst, wenn ich dem bewiesenen Recht — wiewohl mit noch möglicher bona fides — nicht nachgebe, fängt mein Unrecht an, und ich kann mit Gewalt auf

mein Rechtsgebiet zurückgeworfen werden (natürlicher Privatproceß, oder auch gemeiner Krieg). Habe ich es aber c. *mala fide*, mit dem Willen, Unrecht zu thun, gethan, so habe ich eine Verachtung des Rechts erklärt und bin nicht nur bloße Sache oder Naturkraft geworden, wie a. welche, mit Gewalt auf die Seite geschafft werden kann; habe auch keine Belehrung anzusprechen wie ad b., sondern habe Strafe verschuldet, d. h. es ist dem Andern erlaubt, nicht blos Vertheidigung, sondern Wiedervergeltung zu üben und mir eben so viel von meinem eigenen Recht zu entziehen, als ich ihm entzog oder entziehen wollte.

Mit aller Bemühung jedoch wird die speculative Vernunft, d. h. die Wissenschaft, kein vollkommen genügendes System des äußeren Rechtes bauen können (schon darum, weil, was nicht erscheint, fürs Recht gar nicht ist, der wichtigste Umstand also oftmals ermangelt, und dann weil darüber, ob etwas erscheinend oder erwiesen sei, die Regeln zu geben, schwer ist). Die nur schwankend gezogenen Grenzlinien der gegenseitigen Rechtsgebiete, oder auch die allzu scharf einander berührenden Grenzmarken werden daher feindselige Collisionen, unauflösbaren Widerstreit hervorbringen. Diesen nothwendigen Mangel zu ersetzen, trägt die praktische Vernunft oder die Moral durch die Tugend der Gerechtigkeit bei. Dieser genügt nämlich nicht das äußere, d. h. aus den erscheinenden Thatumständen hervorgehende Recht genau und auch mit innerer Liebe, d. h. mit pflichtmäßiger Gesinnung zu beobachten; sondern sie beobachtet Jenes, was das äußere Recht vorschreiben würde, falls alle den Handelnden bekannten Umstände äußerlich erscheinend wären. Und weil auch Dieses in vielen Fällen zur Befriedigung der höheren Forderung der Vernunft nicht genügte, so verengt die Ethik noch ferner das eigene Rechtsgebiet (d. h. sie mildert die Forderung des strengen Rechts und verhindert also die feindseligen oder doch durch Zweifel gefährlichen Berührungen) durch die Gebote der Billigkeit und der Humanität oder Menschenliebe. Recht ist daher das Aeußerste, was ich fordern kann, und das Wenigste, was ich zu leisten habe; und die Sphäre des äußern Rechts wird dann noch verengt: 1) durch das innere Recht, d. h. die Gerechtigkeit des Handelnden; 2) durch Billigkeit; 3) durch Liebe.

Leicht wird es nun seyn, den Unterschied des Rechtes von der Gerechtigkeit einzusehen, und sehr aufhellend für die Wissenschaft des Rechts und befestigend für ihren Grundbegriff muß es seyn, solchen Unterschied lebendig sich zu vergegenwärtigen;

weil die Verwechselung Beider nothwendig das Recht wieder auf den Boden der Ethik zurückführt, welchem die richtige Deduction seines Begriffes es früher entrissen.

Die oben im Allgemeinen aufgestellten Unterschiede zwischen Pflicht und Recht sind alle auch zwischen Gerechtigkeitspflicht (eine Pflicht wie alle andern) und Recht vorhanden. Wir mögen uns hier auf einige wenige Sätze beschränken:

Ich kann ein äußeres Recht haben, welches auszuüben, die innere Gerechtigkeit mir verbietet. Die äußere Schuld zu erfüllen, ist dagegen immer nur eine Gerechtigkeitspflicht.

Denn die Gerechtigkeitspflicht fordert die Uebereinstimmung nicht nur meines Handelns, sondern auch meiner Gesinnung mit der äußern Freiheit Aller; sie berücksichtigt daher auch die allen Andern unbekannten und nur mir, dem Handelnden, allein bekannten Umstände; sie fordert die Beobachtung Desjenigen, was äußeres Recht wäre, falls alle mir bekannten Umstände auch äußerlich erscheinend wären oder erwiesen vorlägen.

Das Recht erlaubt also mehr, als die Gerechtigkeit; die Gerechtigkeit fordert mehr, als das blos äußere Recht. Daher läßt sich ein Widerstreit denken zwischen Recht und Gerechtigkeit (summum jus summa injuria); Recht und Recht aber, Wahrheit und Wahrheit, von demselben Standpuncte betrachtet, widerstreiten sich nie.

Die Gerechtigkeit beruht auf der Gesinnung des Handelnden; das Recht auf der Evidenz des Factums. Jene drückt aus ein innerliches „Sollen," dieses blos ein äußerliches „Dürfen."

Gerechtigkeit ist eine Tugend; Recht ist die Regel der Wechselwirkung der Menschen. Sie verhalten sich zu einander ungefähr wie Diät zur Diätetik. Eine ist für den Einzelnen, die andere für Alle.

Wenn wir hier bei ungekünstelter Verfolgung der im gemeinen Menschenverstand gegründeten Rechtsbegriffe zu demselben Resultat gelangten, wohin Fichte auf dem Weg der schwerverständlichsten Metaphysik gekommen ist, nämlich zu der Grundansicht, daß das Naturrecht nur Rechte, die Ethik aber nur Pflichten enthalte, so mag solches von zwei so verschiedenen Wegen erfolgte Zusammentreffen auf einem Punct als nicht unbedeutende Bestätigung der Wahrheit unserer Ansicht gelten. Indessen wird man — da ja das Recht für Alle gegeben ist, also auch dem schlichten Menschenverstand einleuchten soll — zur Annahme geneigt seyn, daß Fichte nicht durch die unergründliche Tiefe seiner Wissenschaftslehre, nicht durch die geniale Träumerei von dem sich selbst setzenden „Ich," sondern wie trotz derselben, und

nur durch seinen hellen — auch in den phantastischen Speculationen nicht untergegangenen — Menschenverstand jene Ansicht gewonnen. Denn es wäre traurig, wenn die Wahrheit und Gültigkeit des Rechts von dem Verständniß oder der Anerkenntniß solcher Prämissen, wie die nachstehenden sind (und welche als Probe dienen mögen, daß nicht blos die Naturphilosophen uns Worte für Weisheit geben), abhängig wären:

„Der Charakter des Vernünftigen (so sagt Fichte im 1sten §. seines Naturrechts) besteht darin, daß das Handelnde und das Behandelte Eines sey und Ebendasselbe, und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft als solcher erschöpft. Der Sprachgebrauch hat diesen erhabenen Begriff für Diejenigen, die desselben fähig sind, d. h. für Diejenigen, die der Abstraction von ihrem eigenen Ich fähig sind, in dem Worte „Ich" niedergelegt. Darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisirt worden. Was für ein vernünftiges Wesen da ist, ist in ihm da; aber es ist Nichts in ihm, außer zufolge eines Handelns auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm Nichts anzuschauen, als sein Handeln; und das Ich selbst ist nichts Anders, als ein Handeln auf sich selbst. Hierüber sich in Erörterungen einzulassen, lohnt nicht der Mühe. Diese Einsicht ist ausschließende Bedingung alles Philosophirens, und ehe man sich zu ihr nicht erhoben hat, ist man zur Philosophie noch nicht reif." u. s. w. —

Wir glauben, daß ohne alle „Ichphilosophie" — unsere Rechtsansicht — deren Grundzüge in den von den meisten neueren Schriftstellern seit Kant aufgestellten Begriffsbestimmungen des Rechts sich wiederfinden — schon lange in voller Klarheit würden erkannt worden seyn, wenn nicht jene Schriftsteller — abermals nach Kants Vorgang — den allgemeinen Fehler begangen hätten, in das System ihrer Rechtslehren auch Gebote, sogenannte Rechtspflichten, aufzunehmen, wodurch dann von ihnen der nur dämmernd erkannte wesentliche Unterschied zwischen Recht und Moral wieder verwischt, und die Rechtsgesetze unwillkürlich und unausweichlich wieder auf den Boden der Moral verpflanzt wurden. Aus diesem Fehler sind die meisten Unbestimmtheiten, Dunkelheiten und Widersprüche der auch scharfsinnig erbauten Rechtssysteme geflossen. Ohne scharfe Trennung von der Moral gibts kein Recht.

Die allerneueste philosophische Schule, die Verkehrtheit der Vermischung der Ethik mit dem Recht noch steigernd, hat gar Beide, nämlich Ethik und Recht, den Gesetzen der Natur unterworfen und sonach die moralische, logische und physische Nothwendigkeit als eine und dieselbe betrachtet, we-

nigstens aus einem und demselben Grundgesetz unmittelbar abgeleitet. Viele geniereiche Männer haben dieser, der Phantasie Schwung gebenden und einer poetischen Darstellung empfänglichen Idee gehuldigt, und das uns hier vorliegende Buch enthält einen von Meisterhand gezeichneten — durch eigene geniale Ansichten noch interessanter gemachten — Abriß derselben. Wenn eine naturphilosophische Rechtslehre auf eine dem allgemeinen Beifall sich empfehlende Weise sollte dargestellt werden, so könnte es wohl nicht besser geschehen, als durch die gewandte und kräftige Feder des gleich geist= als gemüthreichen, freisinnigen, für alles Gute erwärmten und allen Guten theuern Dr. Troxler. Nicht leicht dürfte, was ihm fehlschlug, einem Andern gelingen; und wir haben auch bei unseren Gegenbetrachtungen mehr die ganze Schule, als seine Person oder seine individuelle Lehre im Auge.

Der Verf. hat sich, wie schon die Vorrede besagt, kein niederes Ziel gesteckt. „Die Schrift soll aus dem doppelten Zwecke, einerseits als Unterrichtsmittel zu dienen, und anderseits die Wissenschaft zu fördern, beurtheilt werden." Sie wird als eine zwischen Rousseau's und Hallers Lehren gezogene Mittellinie, und wodurch in mancher Hauptaufgabe Vieles geleistet worden, dargestellt und einer ernsten Prüfung und würdigen Kritik empfohlen. Der unsrigen soll wenigstens der Ernst nicht fehlen; aber Vollständigkeit kann sie, bei dem beschränkten Raum dieser Blätter, nicht beabsichtigen.

Zuvörderst wollen wir die Hauptideen des Verfs. — ohne Unterbrechung durch Gegenbetrachtungen — in Kürze zusammenstellen, und zwar durchaus mit seinen eigenen Worten, um uns nicht etwa dem Vorwurf einer unrichtigen Auffassung oder ungetreuen Darstellung auszusetzen, wovon die Gefahr um so näher liegt, bei einer, zugleich die dunklen Gänge der Metaphysik und die höchsten Regionen der Phantasie durchwandernden Theorie, wie die des Verfs., und bei welcher ganz vorzüglich die Gebrechen der Unbestimmtheit und Undeutlichkeit erscheinen, Mißverständnisse und Begriffsverwechselungen kaum vermeidlich sind.

Der Verf. lehrt also:

„Die eigentliche Quelle des Rechtsgesetzes hat man nicht nur nicht in der Erscheinung, nicht nur nicht im Sittengesetz, nicht nur nicht im Naturgesetz, auch nicht in einem Schwanken zwischen Beiden oder in einem Verschmelzen von dem Einen und Andern, sondern über und außer allen diesen drei Standpuncten zu suchen, auf einem bisher noch ganz unbekannten Gebiete und in einem Grunde, der noch erst seine Inslichtsetzung und Geltendmachung erwartet. Das Gesetz, welches von der philosophischen Rechtslehre

gefordert wird, muß ein Naturgesetz seyn; aber da der Mensch in unserer Aufgabe sein eigener Gegenstand ist, kann es kein anderes, als ein aus der menschlichen Natur hervorgehendes und auf sie sich wieder beziehendes Naturgesetz seyn. Jeder Mensch muß dieses Gesetz (gleich dem Sittengesetz) in sich selbst haben, und er beruft sich auch bei der Beurtheilung des Rechts und Unrechts auf dieses inwohnende Gesetz — gleichsam an die menschliche Natur, nicht an die Gesellschaft."... „Bisher haben immer die Vertheidiger des Naturrechts das Ideale verkannt, das auch in allem positiven Rechte vorkommt, und die Anhänger des positiven Rechts haben die Realität übersehen, welche im Naturrecht liegt; und dieses beiderseitige Verkennen des wahren Verhältnisses vom Göttlichen und Irdischen, auf deren ewiger Einheit und Verschiedenheit alles Leben beruht, soll durch die neue Lehre gehoben werden" — . . „Die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit ist die einzige und ewige Grundlage aller wahrhaft menschlichen Willensthätigkeit, und daher die innige Verbindung zwischen Moral und Jus." . . „Gemeiniglich will man der Sittlichkeit nur den innern Menschen anweisen, und der Rechtlichkeit nur den äußern. Aber was ist das für eine Moralität, die nur auf die Absicht, was das für eine Legalität, die nur auf den Erfolg geht? — Das Sittengesetz hat sowohl ein Aeußeres, als das Rechtsgesetz ein Inneres der Handlung, nur auf eine sich entgegengesetzte Weise" . . . „Alles äußere Recht beruht auf einer innern Gesetzgebung, die gleich der des Gewissens ist, nur eine andere, für dieses gleichsam ergänzende (?) Richtung nimmt. Diese Gesetzgebung beruht auf dem im Menschen selbst liegenden Princip der Nothwendigkeit, und dieses Princip mit der ihm unterworfenen Freiheit stehet geradezu dem ihm entgegengesetzten Verhältniß gegenüber, in welchem Verhältniß die Freiheit in der ihr untergeordneten Nothwendigkeit herrscht." . . . „Die Tugend will also das Nothwendige frei, das Recht aber das Freie nothwendig machen. Es wollen Beide den gleichen Widerspruch, der im Leben liegt, lösen, nur jede auf ihre Weise. Es sind Tugend und Recht Töchter Einer Mutter, die sich unter den Menschen verirrt, und nur auf verschiedenen Wegen ihren Heimweg suchen; und hierin besteht das Verhältniß des Jus zur Ethik". . . . Das Verhältniß der Politik aber zu Beiden wird so festgesetzt: „Die Politik ist die Versöhnung des Menschen mit der Welt. Sie ist die Offenbarung der menschlichen Natur von Seite ihrer Selbstthätigkeit in ihrem äußersten und letzten Erzeugnisse. Sie hat daher ihre Stellung zwischen und unter der Ethik und dem Jus, oder zwischen und unter dem vorherrschenden Princip der Freiheit und Nothwendigkeit. Sie

stellt ihre Einheit in der dem Irdischen zugewandten Richtung dar. Ihr Princip ist daher weder Tugend noch Recht, aber auch nicht ihr Gegentheil, wie man, nach der Gesinnungs- und Handlungsweise der meisten Politiker zu urtheilen, glauben sollte. Sie sucht vielmehr den Raum, der zwischen der sittlichen und rechtlichen Sphäre liegt, mit ihrem Sinnen und Wirken auszufüllen, und die schroffen Gegensätze von Freiheit und Nothwendigkeit auf und in einander beziehend zu vermitteln. Ihr wahrer Sinn ist daher Klugheit, und ihr Streben geht auf Billigkeit. Sie ist an sich ein zeitlicher Wiederschein von der höchsten ewigen Selbstbestimmung, welche wir durch unsern Abfall von der Nothwendigkeit, als sittliche Wesen, und durch unsere Trennung von der Freiheit, als rechtliche, verloren haben; sie dient uns nur noch als kunstreiche Brücke von einem Ufer zum andern, oder als lenksames Fahrzeug, die moralischen Sumpftiefen und juridischen Sandbänke zu umsteuern." „Ihre verkannte Aufgabe ist aber demnach, eben so sittlich als gerecht zu seyn, und ist es wohl werth, daß sie als eigne Wissenschaft geachtet, und als besondere Kunst angewandt werde, zufolge und gemäß dem in ihr liegenden selbständigen, von uns nun angedeuteten Princip."

„Das einzig wahre Princip des Naturrechts oder die herrschende Potenz einer unter der Form der Unwillkürlichkeit wirkenden Naturthätigkeit ist der Instinct oder Naturtrieb, doch freilich nicht der rein thierische, sondern der rein menschliche Naturtrieb." ... „Demnach ein würdiges Gegenglied des Princips der Ethik, das, als solches, sich auch nicht ohne Gegensatz und Wechselwirkung von Naturtrieben und unwillkürlichen Reagentien gestalten kann. Das Rechtsgesetz ist also zunächst auf einen Instinct gegründet, aber nur auf einen rein menschlichen, den man, wie das Gewissen, einen psychischen oder ethischen Instinct, ein physisches oder rechtliches Gewissen nennen könnte" ... „Die sogenannte praktische Philosophie Kants dagegen ist eben so einseitig und beschränkt, als seine theoretische Philosophie, und hätte daher uns nie zur praktischen Vernunft erwachsen sollen. Sie ist einseitig und beschränkt, weil sie eben nur von der individuellen psychischen Seite des menschlichen Wesens in praktischer Richtung ausgeht, nur in diesem Kreise sich bewegt, und doch das ganze menschliche Wesen und all seine Beziehungen zur Gesellschaft und Außenwelt, von praktischer Seite, umfassen, ergründen und bestimmen will. So hat sie zuerst die psychische Ichheit von dem menschlichen Wesensganzen ausgeschieden, um dann auch den engen Kreislauf ihrer freiwilligen Bewegung von dem großen weiten Lebenscyclus abzulösen. Da ist, wie auf der theoretischen Seite nur die kahle, nackte Vernunft, auf der prak-

tischen Nichts, als die enge Sphäre der Freiheit und der kurze Willenslauf stehen geblieben. Vor Allem aus ging das reiche Herz und tiefe Gemüth des Menschen in der einseitigen Ausschweifung verloren, und es ward das große wichtige Gebiet der natürlichen gesunden Begierden, Neigungen, Triebe u. s. w., das sich nicht mit dem Lampenlicht des Verstandes erhellen lassen wollte, der Verwahrlosung preisgegeben. Das Reich und Gesetz des Unwillkürlichen und Nothwendigen, wie es im Menschen liegt, fiel daher weg, und der in wüster Oede allein stehenden Willkür mußten nun zügelnde Bande von außen gesucht, die wahre menschliche Freiheit dem Unrecht des Erzwingbaren unterworfen werden; denn die Freiheit bedarf einer Gegenwirkung, und wird diese nicht innerlich gesucht und gefunden, so schreitet die blinde eiserne Nothwendigkeit von außen ein." ....

„Die Offenbarung oder Entwickelung, Verwirklichung der menschlichen Natur ist nun auf jeder Seite des menschlichen Wesens das Höchste und Herrlichste, was es erreichen kann, ist seine Bestimmung und Vollendung. Wann nun Dieses in praktischer Hinsicht auf psychischer Seite das Sittliche oder die Sittlichkeit ist, so wird es auf physischer Seite in dieser Hinsicht nichts Anders, als das Rechtliche, oder die Rechtlichkeit seyn können; denn die praktische Thätigkeit der menschlichen Natur hat keine andere Erscheinungsweise, als die sittliche und rechtliche. Es gibt kein anderes Handeln, als ein sittliches und rechtliches. Gleichwie es auch keinen andern Gegensatz im menschlichen Wesen in dieser Hinsicht gibt, als den von Seel' und Leib."

„Allein nicht das Seelische ist sittlich, nicht das Leibliche ist rechtlich an und für sich, sondern nur das Menschliche ist sittlich, sofern es sich im Seelischen offenbart; und sofern es sich im Leiblichen verwirklicht, ist das Menschliche rechtlich." .... „Daher ist das Princip des Rechts von dem der Ethik zwar allerdings der Form, keineswegs aber dem Wesen nach verschieden" ... „Das Rechtsprincip ist die reinmenschliche Selbstbestimmung, in der Natur sich offenbarend, oder das der Menschheit inwohnende Naturgesetz, wie es in der Sinnenwelt sich entwickelt; und Recht ist die Uebereinstimmung der menschlichen Gesinnungen und Handlungen mit diesem Princip, oder überhaupt die Angemessenheit der menschlichen Handlungen zu ihrem Naturgesetz."

„Allein auf dem Gebiet der Sinnenwelt erscheint die menschliche Natur nicht an und für sich, sondern in einer großen Vielzahl und Verschiedenheit von Völkern, Geschlechtern und Individuen, und zwar unter den Verhältnissen von Succession und Coexistenz; das Rechtsprincip aber spricht sich als Naturgesetz der

Gattung zwar in allen und jeden Theilganzen und Einzelnheiten derselben, jedoch zunächst nur innerlich aus und richtet die Handlungen eigentlich auch nur innerlich nach der Beziehung ihrer innern Seite, oder der Gesinnung und ihrem Verhältniß zum Princip."

„Da nun aber in der Sinnenwelt eine äußere Unterscheidung und Wechselwirkung der Theilganzen und Einzelnheiten, in welchen die menschliche Natur sich entwickelt und offenbart, eintritt, so entsteht die Nothwendigkeit einer äußern wirklichen Gesetzgebung, und die Forderung, daß sie die Sinnenwelt der Menschheit selbst, oder ihre Sinnlichwerdung in größern und kleinern Theilganzen und Gliedern mit dem in ihnen allen liegenden Naturgesetz in Zusammenhang und Uebereinstimmung bringe, und gleichsam, wie die Gesinnungen innerlich auf dies Naturgesetz, so äußerlich die Handlungen auf ein Rechtsgesetz beziehe."

„Das in der Sinnenwelt erscheinende und waltende Rechtsgesetz ist demnach selbst nur eine Offenbarung des in der menschlichen Natur liegenden und in ihr innerlich herrschenden Rechtsprincips." ....

„Niedrig und unstatthaft ist also der Standpunct aller Derjenigen, welche die Rechte und durch diese das Recht nur aus dem Daseyn der einzelnen Menschen und aus den Bedingungen ihres Daseyns ableiten." .... „Dahin mußte man aber gelangen, sobald man nur von der Menschheit, wie sie in einem Aggregatzustand von Individuen in der Welt vorkommt, ausging und die Gesellschaft nur als ein Product von diesen hielt, während dagegen alle Individualität ihr Daseyn nur in und aus der Gesellschaft hat." ... „Nimmermehr wird die Weltordnung zu Stande gebracht, wenn sie nicht schon da ist." .. „Eines thut Noth vor Allem, und nur dies führt zum Heil: die Menschheit muß in den Menschen anerkannt und geltend gemacht werden; nicht aber als Mittel und Wirkung, sondern als Zweck und Ursache, als ewige Idee und göttliche Substanz, in der wir, aber auch nur in ihr, so wie Alle Eins, so auch Alle frei und gleich sind." ....

„Wir müssen uns zu der Idee erheben, daß der Naturstand nichts Anderes sey, als die menschliche Natur an sich selbst, und daß diese zunächst in Demjenigen, was man moralische, ideale, oder auch mystische Personen zu nennen gewöhnt ist, enthalten sey; daß auch das Naturrecht keineswegs was Anderes sey, als die naturgemäße Thätigkeit der Menschheit, daß demnach auch dieses nicht aus dem Privatrechte hervorgehen, oder aus ihm zusammengesetzt werden könne, sondern aus dem höchsten Organ der Menschheit hergeleitet werden müsse." ...

„Eintheilungsgrund fürs Naturrecht kann uns nichts Anderes seyn, als die menschliche Natur selbst, so wie wir diese in dem Naturstand (in unserm Sinne) entfaltet und sich entwickelnd finden; und da unterscheiden wir die Menschheit, die Völker und die Menschen, oder den Menschen selbst in der Einheit, Vielheit und Allheit, so wie wir die Menschheit uns in der allgemeinen menschlichen Gesellschaft, in den Staaten und in den bürgerlichen Verhältnissen gegeben finden."

„So gewiß nun aber das Aeußere nicht das Innere bestimmt, so gewiß darf auch das Niedere nicht das Höhere bedingen; — nicht das Allgemeine wird aus dem Einzelnen, und das Nothwendige nicht aus dem Zufälligen, sondern umgekehrt. Und wenn wir nun uns fragen, was denn Ding an sich, und was Erscheinung? die menschliche Natur, oder die menschliche Gesellschaft? das Volk, oder der Staat? der Mensch, oder der Bürger? — und wenn wir uns ferner fragen, was denn Grund und was Folge? das gesammte Geschlecht, oder die Völker? die Völker, oder das besondere Volk? das Volk endlich, oder die Personen? — werden wir mit der Antwort anstehen?"

„Haben wir uns aber im gesunden und gerechten Sinne geantwortet, so werden wir auch nicht anstehen, ein unbedingtes, unmittelbares, ursprüngliches Naturrecht in dreifacher Abstufung als Völkerrecht (oder Menschheitsrecht), als Volksrecht, und als persönliches Recht (Menschenrecht) anzunehmen, und diesen entsprechend, ein bedingtes, ein mittelbares und abgeleitetes Naturrecht der Weltbürgerschaft, der Staaten und der einzelnen Staatsbürger (natürliches Privatrecht) sich daraus entwickeln zu lassen." . . . .

„Der gemeinsame Grundfehler aller bisherigen Eintheilungen des Naturrechts, und somit auch der auf ihnen ruhenden Mißbildungen desselben, rührt daher, daß man einerseits nur von Individuen und Privatrechten ausgegangen, und dann andrerseits die Völker blos als moralische Personen, nur aus dem Aggregatzustande der Individuen entsprungen, so wie das Naturrecht nur als eine Abstraction der Vernunft, die denn mit den wirklich anderswoher gegebenen Formen sich auszugleichen hätte, voraussetzte." . . . .

„Nach unserer Ansicht ist nun aber das Gesellschaftsrecht im höhern Sinne überhaupt, es beziehe sich auf Völker oder Menschen, selbst nichts Anderes, als die Realisirung des Naturrechts, gleichwie der gesellige Zustand uns durchaus nur die Offenbarung der menschlichen Natur ist, daher wir denn auch keinesweges von Individuen und Privatrechten ausgehen, sondern von der Menschheit, die in der Gesammtheit der Völker, in jedem besondern

Volke und in jedem einzelnen Menschen sich offenbart, so wie das wahre Naturrecht das Urrecht ist, welches sich in dem Völkerrecht, in dem öffentlichen Recht und in dem Privatrecht verwirklicht." ....

„Es macht Einem, der sich dieser Ansicht bemächtigt hat, einen sonderbaren Eindruck, wenn er findet, daß in jedem Lehrbuch des Naturrechts, das er zur Hand nimmt, zuvörderst von Individuen und Privatrechten die Rede ist, die wie vom Himmel gefallen, in die Welt gekommen zu seyn scheinen, so zwar, daß, wenn unsere Politik und Jurisprudenz sich ihrer nicht angenommen hätte, wir nur in roher Coexistenz und wildem Conflict leben könnten, und von geselliger Ordnung und rechtlichem Zustand kaum eine Spur zu treffen seyn würde!"

„Aber noch bleibt man dabei nicht stehen; es muß, wie aus den Einzelheiten das Volk, und aus den Völkern die Menschheit, so auch aus Privatrechten das sogenannte Staatsrecht, oder öffentliche Recht, und selbst auch das Völkerrecht erwachsen. Was konnte aber Anderes geschehen, nachdem man von dem Ansich und dem Grund der Gesellschaft und des Rechtsgesetzes abgekommen, sich in der Erscheinung und Zerstreuung verloren? Wer nicht das Wesen und die Urkraft kennt, wird immer geneigt seyn, aus den Theilen das Ganze, aus den Wirkungsarten die Kraft zusammenzusetzen, aus den Zweigen den Baum, aus den Functionen das Thier, aus den Elementen die Natur u. s. f." ...

„Diese atomistische Staats- und Rechtslehre muß also aufgegeben werden; und auf eine merkwürdige Weise kehrt sich uns auch mit der Anschauung, welche die sinnliche Illusion aufhebt, die Anordnung und Behandlungsart der Rechtsverhältnisse so um, daß wir die Entwickelung unsers Naturrechts mit dem Menschheits- und Völkerrecht anheben, mit dem Volksrecht fortsetzen, und mit den Menschenrechten, oder persönlichen und sogenannten dinglichen Rechten, oder Sachrecht, schließen werden." — —

Gegen diese, mit pünctlicher Treue aus den ersten 54 Seiten des Buches ausgezogenen Grundansichten des Verfs. erheben wir uns vorerst im Allgemeinen (einige einzelne Lehren werden wir in der Folge beleuchten) mit nachstehenden, vom anspruchlosen Standpunct des gemeinen Menschenverstandes sich darbietenden Betrachtungen:

1) Das **Recht** soll eine **äußerlich gültige**, nöthigenfalls mit **Zwang** zu handhabende **Regel des menschlichen Handelns** — in der **Wechselwirkung** der Menschen mit Menschen — seyn. Es setzt also voraus ein zur **Anerkennung** Aller, daher auch zum **Verständniß** Aller geeignetes, unbestreitbares, klares, **objectiv** gültiges (d. h. von blos **subjecti-**

ven Vorstellungsarten unabhängiges) Princip. Das Recht ist nichts Poetisches, sondern ernste Prosa; es ist etwas äußerlich Erkennbares, also gleichweit entfernt von den Unergründlichkeiten der Metaphysik, als von den Visionen genialer Träumerei; es fordert einen festen, unerschütterlichen, Allen zugänglichen Boden, und verliert seine Bedeutung, wo Unbestimmtheit ist oder Schwanken.

2) Das Naturrecht ist keineswegs eine Speculation über Jenes, was nach Naturgesetzen geschieht, sondern über Dasjenige, was nach Vernunftgesetzen der Freiheit geschehen darf. Ob tausendmal das Recht verletzt, das Gesetz der Freiheit übertreten werde, die Natur setzt gleichwohl ihren eigenen Gang, nach den über ihr waltenden Gesetzen der Nothwendigkeit unaufhaltsam und von menschlichem Willen unabhängig fort. Erscheinung und Gesetz sind bei ihr stets in wechselseitigem Einklang, weil das Gesetz hier zugleich die allein herrschende Kraft ist, während das Rechtsgesetz nur der Intelligenz sich kund thut und blos durch den vernünftigen Willen der Handelnden oder durch eine künstlich eingesetzte Gewalt seine Geltung erhält, ja dieselbe nie vollständig erhalten kann.

3) Dem Recht ist die Idee der Menschheit als Totalität — zumal als organisch verbundener Totalität der Erdbewohner, als fortlebenden Geschlechts der Menschen — fremd. Die Menschheit hat kein Recht, d. h. sie kann nicht gedacht werden als Rechtssubject, sondern blos der einzelne Mensch kann es, oder auch die aus Einzelnen durch rechtskräftige That erwachsene Gesammtheit. Recht fordere ich von allen Verständigen, d. h. von Allen, welche den Vernunftgebrauch haben und der Anerkennung Anderer als Ihres Gleichen fähig sind, ohne erst noch zu fragen, ob sie zur Idee, ja nur zur Ahnung einer allgemeinen Menschenverbindung, einer Einheit des Geschlechts sich zu erheben vermögen. Das Rechtsverhältniß ist blos eine Beziehung von Personen zu Personen, und nicht von Personen zu Sachen oder gar zu Ideen, d. h. zur Natur oder zu Gedankendingen.

4) Wohl ist jedoch der Mensch auch in Verhältniß zur Menschheit. Aber dasselbe ist kein rechtliches (juristisches) Verhältniß. Es ist entweder ein blos physisches — insofern man darunter den durch Naturgesetze (wenn man will, durch den Organismus des Universums oder der Menschheit) begründeten Zusammenhang des Einzelnen mit dem ganzen Geschlecht versteht, oder insofern man demnach die Barken des individuellen Lebens Aller als schwimmend auf einem großen Strome betrachtet; oder es ist ein blos ethisches Verhältniß, insofern etwa die Idee der

Menschheit als eines verbundenen Brüdergeschlechts zu Pflichten der Humanität auffordert. Eine Idee, ein Gegenstand der Pflicht ist aber darum noch kein Grund von Rechten und kein Subject von solchen, d. h. keine juristische Persönlichkeit. Auch ist eine organische Wechselwirkung himmelweit unterschieden von jener der freien Wesen, welche sinnlich vernünftig sind. Das Princip der ersten ist Abhängigkeit, das der zweiten Selbstständigkeit.

5) Die Frage des Rechts ist: was darf oder kann ein äußerlich freies Wesen in Wechselwirkung mit solchen, die es als seines Gleichen anerkennt, thun, ohne mit solchem Anerkenntniß, d. h. also, mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen? Und das Rechtsverhältniß ist hiernach die von der Vernunft als wirklich oder nothwendig erkannte Unterwerfung sinnlich verständiger Wesen unter das Rechtsgesetz. Wie ist es möglich, diesen Begriff mit jenem des organischen Verhältnisses oder Zusammenhangs zu verwechseln? — Für die Frage: was ist ein Glied eines organischen Körpers diesem Körper oder den andern Gliedern schuldig? gibt es keine Antwort. Hier finden die juridischen Begriffe „können" und „dürfen" gar keine Anwendung; blos ein physisches, daher absolutes „müssen" kann da gedacht werden; und wenn in einem als wirklicher Organismus erscheinenden oder vorgestellten Verband oder Reiche von Lebendigen auch von Rechten Etwas vorkömmt, oder von Schuldigkeiten gegen den Verein geredet wird, so ist es nur da, wo dem etwa organisch verbundenen Ganzen oder dessen Gliedern noch außer dieser Eigenschaft die weitere, nämlich die Eigenschaft, ein Rechtssubject, eine juridische Person zu seyn, zukömmt, und Rechte und Schuldigkeiten hat es sodann nicht als Organismus oder als Theil desselben, sondern lediglich als juridische Person. Auch ethische Pflichten können in solchem Verhältniß vorkommen. Aber auch sie sind wesentlich verschieden vom Recht. Sie gehen nur die einzelnen Handelnden an, und was sie wirklich fordern, ist nimmer juridisch erkennbar, sondern blos vom Gewissen abhängig, d. h. blos dem Gewissensgericht unterworfen.

6) Auch das Verhältniß zum Staat, wenn man denselben als einen Naturorganismus sich vorstellt, ist entweder blos physisch — insofern die Einzelnen, ihnen selbst unbewußt, oder auch bewogen durch Naturtriebe (worunter selbst die Vaterlandsliebe — als Instinct und abgesehen von Verpflichtung — gehört) an seiner activen und passiven Geschichte Theil nehmen; oder abermals blos ethisch, wornach die patriotische Tugend der Idee des Vaterlandes ungezählte Opfer bringt, und ein freiwilliges Dahingeben selbst der ganzen Person erzeugt; oder endlich

auch juridisch, wo dann blos strenge Schuldigkeiten — nämlich Gehorsam gegen das Gesetz und Arbeit fürs Vaterland in Gemäßheit erhaltener Aufforderung und nach dem Gesellschaftsgesetz — zur Sprache kommen können. Die Vermischung dieser drei wesentlich verschiedenen Verhältnisse, das Zusammenfassen aller unter einen Begriff ist ein Verzichten auf die Idee wie auf den Boden des Rechts.

7) Die Menschheit braucht zu ihrem Fortleben und Gedeihen im Ganzen durchaus keine als Rechtsschuld zu leistende Beförderung von Seite der Einzelnen. Ihr genügt das Anerkenntniß und die Garantie des selbstständigen Rechtes dieser Einzelnen und etwa die Pflege der moralischen Gesinnung. Aus eingeborner Kraft und nach Naturgesetzen wird sie dann sich erheben und weit zuverlässiger ihrem Ziele entgegenschreiten, als wenn man die Einzelnen der selbstständigen Persönlichkeit entkleidet, blos zu ihren Knechten macht.

8) Nach Troxlers Idee ist gar kein Recht zu begreifen, weil das Wesen des Rechts auf der selbstständigen Persönlichkeit beruht. Nun nimmt er zwar eine Selbstständigkeit der Völker und der Individuen an, aber nur willkürlich, da sie aus seiner Grundidee nicht abfließt. Vielmehr muß, nach dieser Bedingung der Persönlichkeit des Einzelnen durch die unendliche Persönlichkeit oder Totalität des Geschlechts, der Einzelne aus Rechtsschuld, nicht blos aus ethischer Pflicht sich opfern oder opfern lassen, sobald das Interesse des Ganzen es fordert oder zu fordern scheint. Denn wer sagt uns, was der Menschheit im Ganzen fromme, und was daher in concreto recht sey? Hat Jeder die Befugniß darüber zu urtheilen, so ist eine wechselseitige Zwangsherrschaft statuirt, d. h. ein Absurdum. Hat Keiner jene Befugniß, so erscheint niemals, was Recht ist; hat aber nur der Inhaber der Staatsgewalt darüber zu entscheiden, so ist der Despotismus schrankenlos.

9) Warum soll ein Einzelner nur als Volksglied (so wie das Volk nur als Menschheitstheil) ein Rechtssubject seyn? — Wäre wirklich rechtlos, wer keinem Volke angehört — wer etwa verstoßen worden von seinem Volke, oder als Kind der freien Wüste noch keinem Volke sich angeschlossen? Wahrlich, nur seine menschliche Gestalt, d. h. daß ich in ihm meine Gattung erkenne, stellt ihn als Rechtssubject dar. An eine organische Verbindung mit ihm und mit Allen, die ihm und mir gleichen, und an ein Mittelglied solcher Verbindung, nämlich ein Volk — überhaupt an eine „unendliche Persönlichkeit," wie Tr. solche Verbindungen S. 58 nennt, denke ich nicht und brauche ich nicht zu denken. Was ist auch im juristischen Sinne eine „unendlich-

Persönlichkeit?" Hat sie einen Gesammtwillen? Woran erkenne ich diesen? Wie unterscheide ich dessen wahres Organ von einem Anmaßer oder von einem Traumgebild? Ueberhaupt aber wird die Persönlichkeit (der Menschheit, der Völker, der Kirchen, und davon abhängig auch der Einzelnen) von Tr. nur eingeschwärzt in seine Lehre. Denn nirgends ist der Begriff der Persönlichkeit — der Hauptbegriff des Rechts — entwickelt oder festgestellt. Hätte der Verf. diesen Begriff erfaßt, er würde eingesehen haben, daß die Individualität und nicht die unendliche Persönlichkeit ein Rechtsgesetz anspreche und demselben Bedeutung gebe.

10) Also nicht von der Menschheit zum Volk und vom Volk zum Einzelnen soll herabgestiegen werden in der Rechtslehre. Der bisherige Gang, der in entgegengesetzter Richtung vom Einzelnen hinaufsteigt zum Volk und von diesem zur Menschheit, ist der richtige und allein verständliche. Völker zwar mögen entstehen, wie Familien, von selbst und nach Naturgesetzen, und in ihrem Schooße entstehen die Einzelnen; doch ist insofern das Gesetz der Völker auch nur ein physisches. Unter das Rechtsgesetz treten sie nur mittelst des — wirklich vorliegenden, oder präsumirten, durch ausdrückliche Erklärung oder durch Thaten geschlossenen — Vertrags, welcher die Einzelnen zur Gesellschaft zusammenbindet; demnach kann ihr Recht nur begriffen werden als emporgestiegen aus dem Privatrecht.

11) In der Begriffsbestimmung des Rechts also, in der Grundansicht von dessen Wesenheit und von jener der Rechtsgesetze ist zwischen Tr. und uns — zwischen der Naturphilosophie, verpflanzt auf den Rechtsboden, und der auf ihrem eigenen Boden waltenden Rechtsphilosophie — nicht ein Punct des Uebereinstimmens oder des Verständnisses. Leichter würde aus den Principien der Tonkunst die Malerei erlernt werden, oder aus ästhetischen Regeln die Mathematik, als aus naturphilosophischen Vorstellungen das Recht. Das Rechtsverhältniß ist gerade der Gegensatz zum Organismus. Denn es bezieht sich auf Individualität, der Organismus auf den Zusammenhang zu einem Ganzen. Zwar trifft Tr. in den einzelnen Lehren oder Rechtsbehauptungen, die er als Resultate seiner Grundidee aufstellt, meist zusammen mit den liberalen Lehrern der Rechtsschule; aber nicht in jener Idee, sondern blos in Troxlers Gemüth, in seinem persönlich liberalen Sinn sind solche Ansichten begründet. Der Trieb seines freiheitliebenden Herzens führt ihn — aber auf Unkosten der Consequenz — zu jenen edlen und humanen Behauptungen. Er und die ihm Gleichgesinnten werden aus jeder Idee, aus jedem Bild,

aus jeder Weltansicht Waffen entnehmen zur Bekämpfung der Tyrannei. Aber die Gegner sind wach. Das Unhaltbare und Lückenhafte seiner Beweise kann ihnen nicht entgehen. Sie werden die Grundidee nützlich annehmen, und darauf — denn Nichts wäre leichter, als dieses — das Gebäude des vollendetsten und empörendsten Despotismus erbauen. Troxler selbst hat über alle Rechtstheorien, die bisher bestanden, den Stab der Verwerfung unbedingt gebrochen. Welch ein Triumph für die Männer der Willkür und des Drucks! Seine eigene Idee — ein im blosen Dämmerlicht schwebendes, ewig schwankendes, jeder Deutung empfängliches, von Jedem anders aufzufassendes Luftgebild — dient ihnen dann trefflich zur Rechtfertigung alles gedenkbaren Unrechts, z. B. zur Niederwerfung ganzer Classen von Menschen (wie der Bauern, als etwa des Volks-Bauches) in Staub, durch praktische Ausführung der von einem Organismus entnommenen Gleichnisse, oder zur Vernichtung aller selbstständigen Rechtsansprüche der Einzelnen durch ihre Versenkung in das Meer der „unendlichen Persönlichkeit," und durch die Majestät des — dieselbe vorstellenden, zur Realisirung der Menschheitsidee berufenen — Hauptes.

12) Den Instinct, und nenne man ihn auch einen rein menschlichen, zum Princip des Naturrechts, daher so viel als alles Rechts, zu erheben, heißt wohl verzweifeln an der Möglichkeit, ein Vernunftprincip dafür aufzufinden, oder es heißt wenigstens Dasjenige voraussetzen, was zu erweisen gewesen wäre. Allerdings ists ein menschlicher Instinct, das Recht zu lieben und das Unrecht zu verabscheuen; allein es ist Etwas nicht darum Recht, weil es geliebt, und Unrecht, weil es verabscheut wird; sondern die — in den meisten Verhältnissen schon dem gemeinen Menschenverstand einleuchtende, in schwierigeren aber erst durch die Wissenschaft verliehene Erkenntniß Dessen, was Recht oder Unrecht sey, regt jene Liebe oder Verabscheuung auf und ist also nicht Erkenntniß-Quelle, sondern Wirkung der Erkenntniß. Wer kann von mir fordern, einen Instinct zu haben? wer kann mich strafen, weil es mir daran gebricht? Wer kann voraussetzen, ich hätte mit ihm denselben Instinct, oder sey schuldig, ihn zu haben?! Auch ist unter allen Rechtstheorien, die aufkamen, wohl die troxlersche am wenigsten geeignet, durch einen Instinct der Menschen unterstützt zu werden. Jahrtausende hindurch hat man philosophirt, ohne die Ansichten der Naturphilosophie auch nur zu ahnen; auch heute sind sie nur wenigen Adepten dieser mystischen Lehre eigen: und es sollte ein Naturinstinct der Menschen seyn, sich ihr gemäß zu verhalten? und es sollte Beleidigung der Menschenrechte seyn, ihr nicht thätig zu huldigen?? Wie, ich wäre ein Beleidiger, wenn

ich eine falsche Naturansicht, eine irrige Theorie habe?? oder wenn ich mich nicht nach der deinigen bequeme? Behüte uns dann der Himmel vor Gewaltlehrern und überhaupt vor Gewaltigen, deren Rechtsgesetz ihr Instinct ist! — Woran erkennt man einen vorgeblichen und einen wahren, einen verderbten und einen ächt menschlichen Instinct? Nur der Menschenverstand, also ein verständiges, rein formales Princip (unabhängig von jeder Naturansicht oder Tagstheorie) kann hier die Entscheidung geben. Daß Niemandem Unrecht geschehe, wenn ihm von Andern widerfährt, was er gegen Andere thut, ist ein Satz, den Jeder anerkennen muß, welcher Menschenverstand hat, und dessen Verleugnung ohne Verstellung oder Wahnsinn unmöglich ist. Daß aber die Menschheit ein Naturorganismus sey, der Einzelne daher zu ihm im Verhältniß des Gliedes zur organischen Ganzheit stehe, das mag ich redlich und verständig bezweifeln; und selbst wenn ich's als Wahrheit erkennte, so würde mir die Freiheit zustehen, daraus die verschiedensten, deiner Ansicht widersprechendsten Folgerungen abzuleiten; und wenn ich selbst deine Folgerungen eingestünde, so würdest du erst noch kein Recht haben, mich zu zwingen, nach jenen Folgerungen zu handeln, da höchstens eine ethische Pflicht oder vielmehr nur eine naturgemäße Neigung, nicht aber eine juristische Verbindlichkeit dazu könnte gedacht werden.

13) Inzwischen soll, wenn wir den Verf. recht verstehen, sein Instinct nicht eigentlich Erkenntnißquelle, sondern nur Grundlage oder Wurzel des Rechtsgesetzes seyn. „Gleichwie die psychische Naturseite des Menschen das ethische Princip erzeugt, also erzeugt die physische Naturseite — das Gebiet der Bedürfnisse, Neigungen und Begierden — das rechtliche Princip." Das ethische Princip allein „würde das Irdische einem Ueberirdischen abschlachten:" — das Rechtsprincip tritt nun „versöhnend" dazwischen und „vindicirt auch dem physischen Naturtrieb das Seinige." — Aber wer sieht nicht, daß hier eine Verwechslung der Begriffe vorgegangen, daß ganz unrecht das Physische, Sinnliche und Rechtliche auf einer Seite, und auf der andern das Psychische, Vernünftige und Ethische als Corelate zusammengestellt sind? Physisch ist, was unter Naturgesetzen, demnach unter Gesetzen der Nothwendigkeit steht; manches Psychische steht gleichfalls darunter, und es ist daher das Psychische kein reiner Gegensatz des Physischen. Dagegen ist das Sinnliche ein Gegensatz des Vernünftigen; (d. h. im Begriff sind beide wesentlich verschieden, obschon in der Tendenz oftmals harmonisch) jenes nämlich beruht auf Subjectivität, dieses auf Objectivität; jenes

strebt nach Befriedigung der Lust, dieses nach Realisirung des Idealen. Jenes gehorcht dem Naturgesetz, dieses dem Gesetz der Freiheit. Das rein Physische nun untersteht keiner andern Gesetzgebung, als der eigenen; das Sinnliche im Menschen ist auch der Gesetzgebung der Vernunft unterthan, d. h. seine Herrschaft ist beschränkt durch diese. Der sinnliche Trieb an und für sich ist aber weder rechtlich noch ethisch; nur die Beschränkung des Triebes ist es; aber dieselbe kann eben eine doppelte seyn, nämlich entweder eine ethische, oder eine rechtliche. Das Sinnliche (oder, nach Troxler, das Physische) ist also keineswegs blos Gegenstand des Rechtsgesetzes, sondern auch des ethischen. Diese beiden Gesetzgebungen aber — die rechtliche wie die ethische — gehören dem Psychischen und dem Vernünftigen im Menschen an. Die menschliche Natur ist also eine gedoppelte, eine sinnliche und eine vernünftige. Beide müssen ein Princip haben. Aber es ist ein eitles Spiel mit Worten oder ein leerer Schall, die Natur selbst für solches Princip auszugeben; und durchaus falsch ist es, das Rechtliche als die Menschennatur auf der physischen Seite zu betrachten. Denn auf der physischen Seite des Menschen waltet das Thierische vor, und nur die Vernunft (das Psychische) regelt, beschränkt, unterwirft das Physische. Der Instinct oder der physische Trieb will Alles für sich haben; die Vernunft (oder das Psychische) beschränkt den Trieb auf vernünftige — rechtliche und ethische — Bedingungen.

So viel im Allgemeinen vom Inhalt der neuen Lehre. Eine mißbilligende Bemerkung, die Form oder den Ton betreffend, worin Troxler sie vorträgt, können wir dabei nicht unterdrücken; aber es thut uns leid, daß wir dazu den Stoff finden. Herr Troxler hat seine Behauptungen durchaus, vom Anfang des Buches bis ans Ende, mit einer über die Grenzen eines erlaubten Selbstgefühls gehenden Zuverlässigkeit ausgesprochen, sie als den einzig möglichen und von ihm allererst entdeckten Weg des Lichts angepriesen, und Alles ohne Ausnahme, was bis auf ihn über das Recht gelehrt worden, mit der auffallendsten, beleidigendsten Geringschätzung als baare Verkehrtheit — wohl auch Menschenfeindlichkeit (S. 110) — und Unverstand, oder gar (S. 191) Verruchtheit und Albernheit — erklärt. Dabei wird aus seinen Darstellungen von den Ansichten Anderer unzähligemal klar, daß er dieselben völlig unrichtig aufgefaßt, ihren Geist und Richtpunct durchaus nicht erkannt hat. Er kämpft also meist mit selbstgeschaffenen Mißgestalten der Lehre, zu welchen sich ihre angeblichen Autoren fast nirgends bekennen werden, mag

aber gleichwohl im Gemüth des Ununterrichteten, welcher etwa aus diesem Buch den ersten Rechtsunterricht schöpfen soll — vorzüglich also bei seinen unmittelbaren Schülern — die ungerechteste und vom gründlicheren Studium abhaltende Verachtung aller andern Lehren und Lehrer erzeugen; ja er mag die Ansicht veranlassen, daß, wenn denn Alles, was bisher über Recht und Unrecht geschrieben worden, leeres Geschwätz, oder schädliche Irrlehre gewesen, das Unheil eben nicht groß wäre, wenn alle diese Bücher sammt ihren Autoren (Rousseau, Schlözer und Kant und alle wirklich lebende Stimmführer mit eingeschlossen) der Vergessenheit übergeben oder geächtet würden. Er fordert endlich zu der Frage auf: was in aller Welt ihn habe veranlassen können, die Lehren Buchanan's und Milton's *), worin doch — nach Ausscheidung des anerkannt Verdammenswürdigen — nichts Anderes, als Thorheit und Seichtigkeit übrig bliebe, dem Publicum vorzulegen. Denn Beide waren weit entfernt von aller Idee, ja von aller Ahnung naturphilosophischer Weisheit, und was sie predigen, muß demnach gemeiner Unverstand, werthlose Waare seyn.

Wenn wir die also dargestellte allgemeine Entgegensetzung unserer gegen die troxlersche Lehre auf die Einzelheiten des vorliegenden Buches anwenden wollten, so müßten wir fast gegen jeden Satz uns erheben. Denn auch diejenigen, welchen wir nach ihrem Inhalt beipflichten, würden wir doch als entweder nicht aus Troxlers Grundidee abfließend, sondern vielmehr derselben widersprechend darstellen, oder wir würden wenigstens zeigen können, daß, was sie Wahres enthalten, nur unter der Annahme einer ganz andern und für sich bestehenden Rechtsidee Bedeutung habe, daß also durch sie keine Erkenntniß des Rechts erzeugt werde, sondern daß es blose Betrachtungen seyen (von sentimentalem, poetischem, psychologischem, kosmologischem Standpunct) über das Recht und dessen Verhältniß zur Natur des Menschen und zum Menschengeschlecht, ohne Aufstellung eines Begriffs vom Recht, sondern vielmehr dessen Begriff oder Ahnung schon voraussetzend, (so wie z. B., was wir oben vom „Seelischen und Leiblichen" ꝛc. angeführt haben). Bei einer unendlich großen Zahl von Sätzen endlich würden wir das Mystische, rein Unverständliche, der Erkenntniß durchaus Nichts Gebende, sondern blos das Ohr mit Klang Erfüllende des Ausdrucks tadeln müssen. Aber wir wollen uns auf wenige, beispielsweise ausgehobene Lehren beschränken.

---

*) Fürst und Volk nach Buchanan's und Milton's Lehre. Von Dr. Troxler. Aarau 1821.

S. 59. Unter der Rubrik des Völkerrechts lehrt der Verf.: „Jedes Volk hat von der Natur die Aufgabe, die Menschheit in sich zu entwickeln und auszubilden, und diese Grundlage ist die wesentliche Grundlage aller Rechtspflichten und Rechtsansprüche der Völker. Darauf beruht die natürliche Freiheit und Gleichheit aller Völker." — Wir fragen nun: Was ist eine Aufgabe? Von welcher Autorität rührt sie her? Welches sind ihre Rechtswirkungen? Was ist nöthig zur Entwicklung der Menschheit in den Völkern? — Warum ist ein Volk verpflichtet oder schuldig, jener Entwicklung in einem andern Nichts in den Weg zu legen? — Wie, wenn eines solche Entwicklung gar nicht verlangte? — oder wenn ein anderes — etwa vorangeschrittenes — vermeinte, durch Zwang oder Herrschaft die Entwicklung des zurückgebliebenen fördern zu müssen?? — Nein! Weg mit solcher Ansicht, welche das selbstständige Recht der Völker von einer ihnen obliegenden Aufgabe abhängig macht und zugleich jeder anmaßlichen Bevormundung oder Gewalterziehung der Völker einen Vorwand verleiht! — Ein Volk ist frey, weil es eine Person (eine Gesammt-Persönlichkeit, entstanden aus der Verbindung vieler einzelnen Personen) ist, und so lange es keines andern Rechte verletzt, hat Niemand darnach zu fragen, ob ihm eine Aufgabe gesetzt sey, und ob und wie es dieselbe zu lösen gedenke.

Von der Occupation sagt Tr. S. 67 — 69: „Man muß hier von der Idee ausgehen, es gehöre die Erde mit allen ihren Gütern und Schätzen der Menschheit oder dem menschlichen Geschlecht als ein großes gemeinsames Vermächtniß Gottes, und daß demnach nur die Menschheit wahre Eigenthümerin sey, die Völker aber selbst nur Besitzer und Nutznießer seyn können. Das Urrecht auf Eigenthum ist in nichts Anderem, als in diesem Verhältniß der Menschheit zur Sachheit gegründet, und das Zueignungsrecht setzt schon eine Eigenthümlichkeit der ganzen Natur in Bezug auf die Menschheit voraus." (Hierin nämlich, in dem allgemeinen Verhältniß der Menschen zu den Sachen, liegt weder das Wesen noch der Schlüssel zum Eigenthumsrecht. Nicht der Sachen-Gebrauch, sondern die Ausschließung Anderer von solchem Gebrauch ist der rechtliche Begriff des Eigenthums. Und gerade hievon blickt der Verf. ab). „Den Privatpersonen kömmt also das Eigenthumsrecht nur auf eine sehr untergeordnete und abgeleitete Weise zu, da selbst den politischen Persönlichkeiten oder den Völkern, aus welchen eigentlich allein alles Eigenthum herfließt, das Eigenthumsrecht nur aus der Menschheit anstammt." — — Wir fragen hier abermals: Was heißt das: Alle Sachen gehören der Menschheit an? Die

Menschheit ist kein Rechtssubject, und ihr Verhältniß zu den Sachen oder zur Sachheit (!) ist entweder blos physisch, oder es ist die Idee des Unterschieds zwischen vernünftigen und vernunftlosen Wesen, d. h. also zwischen solchen, die wir als Selbstzwecke erkennen oder nicht erkennen. Dadurch wird blos bestimmt, welche Wesen oder Dinge, ohne ihnen selbst Unrecht zu thun, können occupirt werden, nicht aber, wie dann eine Ausschließung Anderer von solchen Dingen möge behauptet werden. Ein Mensch allein auf der Erde, obschon bei diesem der Rechtsbegriff keine Anwendung hätte, wäre gleichwohl Herr derselben. Es ist also auch jetzt, da viele Menschen da sind, Jeder ein Herr der Erde, insoweit er durch Ausübung seiner Herrschaft nicht seine Mitherren verdrängt, d. h. er kann seine Herrschaft so weit ausüben, oder nach einem solchen Gesetz, daß allen Andern Dasselbe ohne Widerspruch erlaubt werden mag; und nur diese Beschränkung des Einen durch den Andern in Bezug auf die Herrschaft über Sachen macht das Eigenthumsrecht aus. Das Zueignungsrecht aber ist begründet durch unser Recht zu allen nicht widerrechtlichen Handlungen, also auch zum Sachengebrauch. Ein früheres Eigenthum der Menschheit anzunehmen ist unnöthig. Denn da ich durch Occupation 1) den Sachen selbst nicht Unrecht thue, weil diese kein Recht haben, und 2) auch den Mitmenschen nicht, so lange die Sache noch herrenlos ist, so fällt ja alle Schwierigkeit hinweg, und erscheint die Annahme eines Menschheits-Eigenthums als ein müßiges Spiel der Phantasie.

In der That, bestünde ein solches Menschheits-Eigenthum, so ließe sich keine Occupation weder durch Völker noch durch Einzelne begreifen. Denn wie kann ein Theil des berechtigten Ganzen alle andern Theile ausschließen? — Und dann: worin soll das Menschheits-Eigenthum bestehen? Herr Tr. gebe eine Definition davon, und zumal eine solche, in deren Folge das Recht der Völker und Einzelnen wirklich nur als Nutzung erschiene. Dieses ausschließende Nutzungsrecht ist ja eben Das, was wir Eigenthum nennen. Die Sachen selbst, oder die unter allem Wechsel der Formen bleibende Materie wird freilich der Menschheit nicht können entzogen werden. Dieses Verhältniß ist physisch, nicht rechtlich. Den Einzelnen gehört nur die Form, und damit begnügen sie sich.

Es ist begreiflich, daß auf eine so unhaltbare Basis, wie die troxler'sche, keine befriedigende Lehre vom Eigenthum mochte erbaut werden. Auch sind die meisten einzelnen Sätze darüber rein willkürlich angenommen und durch des Verf. System selbst durchaus unbegründet. Hier also und noch vielfältig sonst (z. B. S. 82.

wo von Kriegsregeln gesprochen wird) erscheinen die einzelnen nüchternen Behauptungen wie Lemmata aus einer der hier vorgetragenen Lehre fremden Disciplin, und sie machen einen frappanten Contrast mit den stets wiederkehrenden, hochtrabenden Formeln der Naturphilosophie, wie z. B. „das siegende Volk wird zum äußerlichen Stellvertreter der innerlich richtenden Menschheit über die Völker, die in ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit sich entzweiten; und eigentlich war der Krieg nur da, um die innerlich verlorne Abhängigkeit äußerlich aufzufinden, und auszumachen, wie viel und was für Antheil den zwistigen Völkern an der Stellvertretung der über sie erhabenen Menschheit zukommen soll.“ —

Ein schöner, jedoch wenig praktischer, oder, im Fall der Anwendung, höchst gefährlicher Satz ist der: (S. 89) „Gegen die Menschheit und ihre Sache darf sich kein Volk verbinden; für sie aber sind wirklich Alle verbunden.... Folglich hat auch kein Volk ein Recht auf Neutralität, wenn sie nicht eine innerlich begründete ist.“ — Wer entscheidet nun in den vorkommenden Fällen, welche Sache eine innerlich begründete, d. h. auf wessen Seite Recht und Menschheitsinteresse sey? — Wie nun, wenn etwa aus Troxlers Satz die Gewaltigen den Vorwand nähmen, auch die Schwachen in den Kampf gegen ein ihnen verhaßtes Princip oder gegen ein von ihnen geächtetes Volk, (z. B. das neapolitanische) zu treiben?? Wer würde sie widerlegen, wenn sie mit der Donnerstimme verkündeten: „Das Treiben jenes Volkes ist der Sache der Menschheit feind; also ist das Recht auf Neutralität hier innerlich unbegründet?!“ — Wahrlich! mögen die Einzelnen im Volk und die Stimmenden in der Volksversammlung die ethische Pflicht haben, die Unterstützung der gedrückten Menschheit zu einem Ziel ihres Strebens zu machen; mögen die Regierungen — aus vernünftig zu vermuthendem, ja oft aus klar erscheinendem (durch Wort und That verkündetem) Auftrag ihrer Völker die Schuldigkeit gegen diese ihre Völker haben, solch edles Unterstützungswerk (wie etwa der Griechen gegen die Türken) auf sich zu nehmen: gegen fremde Völker kann man nie anders, als durch Vertrag dazu verbunden seyn, und das Recht der Selbstständigkeit ist ein leerer Schall, wenn es nicht auch jenes der Neutralität in sich schließt.

Daß der Verf. im Staatsrecht die Theorie, wonach der Staat eine Gesellschaft und durch Vertrag entstanden sey, verwerfen, und dagegen (S. 92.) dem bürgerlichen Verein eine natürliche Einheit, ein Urbild zum Grunde legen werde, welches Urbild „kein anderes sey, als die menschliche Natur, die sich in der Idee und Realität jedes Volkes als eines ihr selbst gleichen oder wenigstens ebenbildlichen Ganzen offenbart,“ —

ist consequent und ließ sich nach seinem Standpunct der Rechtsbetrachtung erwarten. Aber nicht minder war vorauszusehen, daß wir hiernach ein rein poetisches, kein juristisches Staatsrecht, manch Erquickendes für Phantasie und Gemüth, aber wenig Befriedigendes für den Verstand, und Nichts für die Rechtserkenntniß erhalten würden. Wir geben davon einige Proben:

„Nation ist uns jede eigenthümliche und unabhängige politische Persönlichkeit." (Wie eine solche entstehe, und woran sie als wirklich vorhanden erkannt werde, dies zu untersuchen oder festzustellen, hält der Verf. für überflüssig) „Nächst der Menschheit gibt es nichts Höheres und Herrlicheres auf Erden, als eine Nation oder individualisirte Menschheit, wovon Stamm und Sprache die Hauptcharaktere, durch welche sie sichtbar und hörbar in all ihren Gliedern sich offenbart."

„Eine Nation ist kein Verein von neben einander bestehenden, keine Folge von nach einander kommenden Individuen, sie ist das Eine und Stäte in Allen und Jeden, und hängt mit ihnen nicht auf eine räumliche und zeitliche Weise, sondern auf eine unendliche und ewige Weise zusammen; denn die Nation ist und lebt in Allen und Jeden, und die Individuen, sämmtlich und allzumal, sind selbst nichts Anders, als die Erscheinung und der Wandel der Nation."

„Die Nation allein ist göttlich und unsterblich, denn nur sie ist ein selbstständiges Wesen und hat ein unabhängiges Leben, nur sie ist ursprüngliche und unmittelbare Offenbarung der menschlichen Natur, Stellvertreterin des menschlichen Geschlechts in ihrem Daseynskreise und ihrem Thätigkeitslauf, und die Grundlage ihres Daseyns und der Quell ihrer Thätigkeit geht durch die Menschheit in Gott selbst zurück. Was immer einzeln und sterblich oder beschränkt in Raum und Zeit da ist und sich regt, wird von ihr umfasset und ist ihr unterworfen, wie es von ihr getragen wird und aus ihr geboren ist."

„Die Nation ist der verborgene Lebensquell und der gemeinsame Wesensgrund aller Geschlechter und Personen, aller Corporationen und Individuen, oder wenigstens der Urstamm und die Grundfeste, auf welche all dies eingepflanzt und aufgetragen worden, wo es nicht aus innerm Trieb und eigner Macht erwachsen, daher es auch überall und allzeit schon potentia (der Möglichkeit nach) seyn müßte, ehe es actu (wirklich) geworden."

„In dieser Tiefe, als wahrhafte Schöpferin alles in und aus ihr Geschaffenen, als eigentliche natura naturans und ewige Uridee aller Entwicklungen und Gestaltungen in ihrem Schoose ist die Nation noch nie betrachtet worden; immer nur in der

natura naturata, oder in den Erscheinungsbildern verweilend, machten die Staatslehrer und Rechtslehrer auf eine merkwürdige, höchst verkehrte Weise das Gewordene und Geschehene, das Vereinzelte und Zufällige zum Ersten und Höchsten."

„Die Nation ist die in der Gestaltung der Geselligkeit sich entfaltende Urnatur, sie ist das Menschliche, das durchaus dem Geselligen zum Grunde liegt; und die bürgerliche Gesellschaft ist durchaus nur die Offenbarung von diesem vielmehr über= als außer=geselligen Zustand." —

Ohne uns in eine erschöpfende Würdigung dieser Grundlage eines Staatsrechts — welche nicht geschehen könnte ohne umfassende Darstellung unserer eigenen Ansicht — für jetzt einzulassen, und solche Erörterung etwa für einen andern Anlaß uns vorbehaltend, wollen wir nur einige Bemerkungen uns erlauben.

Was hier von der Nation gesagt wird, mögen wir großentheils als wahr, geistreich und edel in Gedanken und Ausdruck erkennen; aber es ist keine Rechts= und keine Staatsrechtslehre; schon darum, weil ohne Rechtsverlegung eine Nation in mehrere Staaten zerfallen, und weil Theile verschiedener Nationen zu einem Staate sich verbinden mögen; mehr aber noch deswegen, weil hiernach platterdings nicht erkennbar wird, was das Recht der Staaten, oder ihres regierenden und gehorchenden Theiles sey. Wenn aber ein angebliches Rechtsprincip uns nicht erkennen lehret, was überall Recht sey, so ist es ein falsches oder vielmehr gar kein Rechtsprincip. Sey auch in einer gewissen Beziehung Etwas wahr darin, so gehört es doch einer andern Disciplin an, und nicht der Rechtslehre.

Wie wäre irgend möglich, aus so ätherischer Region herab die Einzelnheiten der Streitfragen, z. B. über Constitution und Verwaltung, über die Grenzen der Gewalten und über die Theilnahme der Volksclassen und Individuen an politischen und bürgerlichen Rechten und Lasten zu entscheiden? — Lassen sich nicht so poetische Sätze drehen und deuten, wie man will? (Verdreht man ja sogar das sonnenklare, fast handgreifliche Recht und unterdrückt etwa den Widerspruch des gesunden Menschenverstandes durch Lehrzwang und Lehrverbot; um wie viel leichter wäre es, mit so vornehm tönenden Phrasen, deren Sinn kaum den Adepten der Naturphilosophie und mehr nur der Ahnung als der Erkenntniß zugänglich ist, ein jedes Attentat gegen das wahre Recht zu beschönigen?) Wer sagt uns, was der Nation als „der wahren Schöpferin alles in und aus ihr Geschaffenen" von Rechtswegen gebühre und zukomme? Es ist wohl noch nie eine Regierung, nie ein Staatsmann, nie ein Patriot, selbst

kaum ein Philosoph (wiewohl uns hier platonische Schwärmereien anwehen) gewesen, welcher hiernach auch nur gewußt hätte, was der Staat ist, und welche Rechte und Schuldigkeiten darin gelten; denn noch Keiner hat einen so erhabenen Standpunct genommen. Auch läßts sich ihnen gar nicht verargen. Wer kann von ihnen mit Recht fordern, daß sie auch nur verstehen, was hier gemeint sey, geschweige, daß sie es für wahr halten, und daß sie sich als schuldig erkennen, sich darnach in ihrem Wirken oder Dulden zu richten? Für alle diese Regierungen und Völker gäbe es also gar kein Recht und hätte nie welches gegeben, weil nur das Erkennbare und Erkannte ein Recht seyn kann.

Noch mehr! Wenn die Nation die „wahrhafte Schöpferin alles in und aus ihr Geschaffenen" ist, so ist sie ja auch die Schöpferin aller in ihrem Schoos sich erhebenden Mißgestalten, der Despotie und Anarchie, des Castenrechts und der Sclaverei. In allem Dem ist dann kein Unrecht zu erblicken. Jeder Zustand ist eine von der Natur, von der wahrhaften Schöpferin geforderte und hervorgebrachte Stufe des Daseyns oder der Entwickelungsgeschichte der Nation. Der Verf. selbst erklärt sich auch an mehreren Stellen in diesem Sinne, z. B. S. 191, wo er vom Lehenwesen sagt: „es sey — wie Alles in der Welt — zu seiner Zeit und an seiner Stelle nothwendig und höchst wohlthätig gewesen." Dann auch S. 109. „Man hüte sich, was in Gesellschaft und Geschichte dem gegenwärtigen Zustand voranging, als eine Verirrung von der rechten Bahn der Völker, die ihnen wie den himmlischen Sternen vorgezeichnet ist, anzusehen." — Nun fragen wir: Wenn denn Alles und Jedes, was einmal ist und war, wohlthätig und nothwendig ist, wozu nützen dann, oder welche Bedeutung haben dann Lehren, Warnungen, verwerfende Aussprüche über irgend etwas Geschehendes oder Verlangtes? Fürwahr! wenn das Naturgesetz zugleich das Rechtsgesetz ist, dann haben wir uns fürder um Nichts mehr zu bekümmern. Ueberall, unter jeder gedenkbaren Verfassung, und troz tausendfältig gehäuften Frevels wird das Menschheitsganze und das Volksganze nach Naturgesetzen fortleben. Sie, die Natur, waltet unwiderstehlich nach ihrem großen Gesetz. Wir einzelne Menschen und auch die Völker haben darauf keine Einwirkung, sondern wir dienen ihr nur, und zwar meist unwillkürlich. Hat doch schon mancher Frevel durch Gottes Anstalt die herrlichsten Früchte für die Menschheit erzeugt. Was also theils undurchschaulich für unser Aug' und nur den höhern Mächten unterthan ist; dann was ewig dasselbe und allge-

waltig bleibt, ob Recht oder Unrecht (nach unserm Begriff) geübt werde — die große Natur und die nach ihrem Gesetz geschehende Menschheitsentwicklung — das kann doch nicht Gegenstand oder Grundbegriff oder Princip der Rechtslehre, kann nicht Sinn und Zweck des Rechtes seyn.

Wir wollen den Verf. noch durch einige seiner Ansichten begleiten; ohne nähere Andeutung wird der Leser in den meisten derselben eine Bestätigung unsers Urtheils finden. Wir stellen sie nicht zusammen in gehässiger Absicht, sondern blos zum Frommen einer klaren Erkenntniß und wechselseitiger Verständigung. Troxler wird uns immer ehrwürdig bleiben, da sein Bestreben offenbar dahin geht — obschon er einen bizarren und unter jedem Fußtritt wankenden Weg eingeschlagen — die Freiheit und das Recht zu befestigen. Möge er auch auf seinem Wege viele Freunde des Rechts gewinnen! Es wird ihm zumal das jugendliche Gemüth seiner edleren Schüler mit befreundeter Begeisterung entgegen kommen. Sie werden in die Lehre hineinlegen, was nicht darin ist; der edle Meister selbst aber wird vielleicht nicht eigensinnig auf einer Lehre beharren, welche, wenn sich derselben ein Unlauterer bemächtigt, zum Bau des Despotismus weit geeigneter, als zu jenem der Freiheit ist. Er wolle doch nicht länger als Vermittler auftreten zwischen den Liberalen und Ultra's, zwischen der Revolution und der Restauration, und nicht meinen, daß er im Grund etwas Anderes begehre, als die übrigen Verständigen unter den Liberalen auch. Zwischen der verständigen Liberalität und ihrem Gegensatz, also zwischen dem klaren und ewigen Recht und dessen Verneinung gibt es keine Ausgleichung und keinen Mittelweg, so wenig als überall zwischen Wahrheit und Unwahrheit, oder Geradem und nicht Geradem. Am wenigsten aber wolle er meinen, daß die Naturphilosophie sich zur Vermittlerin eigne; sie, die da in hundert und in tausend Köpfen sich überall anders gestaltet, und deren wechselnde Phasen — so lange überhaupt noch ihre Herrschaft dauert — leicht so zahlreich, als die Tage des Jahres werden könnten; sie, die da stets in mystisches Dunkel gehüllt einherschreitet und mehr als irgend eine ihrer Schwestern das alte Wort von Asmus wahr macht: „Sie sitzet breit auf ihrem Steiß und weiß auch Das, was sie nicht weiß." —

„Die Volksthümlichkeit ist die physische Wurzel, durch welche die Völker an der Erde nach Zeit und Ort haften, die Nationalität hingegen ist der geistige Wipfel, mit welchem alle in die gleichen Lüfte des Himmels und in die Tage des Lichts emporsteigen. Die Geselligkeitsform und Geschichtsentwicklung eines

jeden Volks aber ist eine große gesetzmäßige Naturoffenbarung und Entfaltung seines Wesens und Lebens. Regierungen und Verfassungen endlich sind blos Zwischenkräfte und Mittelglieder des Dynamisirenden und Dynamisirten, des Organisirenden und Organisirten." (S. 106. 107.)

„Gesellschaft und Geschichte sind große heilige Organe und Prozesse der Repräsentation und Emanzipation der Nationen." (S. 110.)

„Wir nehmen daher auch im Staatsrecht oder Volksrecht keinen andern Zweck an, als den der Menschheit, in dem Volke nationalisirt, d. h. auf seine Weise zu erreichen ihm vorgesteckt. Das Urrecht jedes Volks besteht demnach in der allseitigen und ungehemmten Entwicklung der menschlichen Natur, in dem Wesenskreise und der Lebensbahn, welche ihm die Gottheit angewiesen." (S. 109.)

„Alle andern Lehren sind gleich falsch und gefährlich. Die von der inhärenten Staatsgewalt führt eben so gewiß zur Despotie der Fürsten, als die von der delegirten Staatsgewalt zur Anarchie der Völker." (S. 113.)

„Regenten und Regierte haben einen ihnen vorangehenden und über sie erhabenen gemeinsamen Grund, der aus keinem der von ihnen begriffenen Verhältnisse hergeleitet werden kann." (S. 117.) (Auch wir erkennen einen solchen vorhergehenden Grund. Er ist uns aber die ideale Gesammtpersönlichkeit der, noch ohne künstliche oder positive Verfassung blos im rein natürlichen — d. h. unmittelbar aus dem Vereinigungsact hervorgehenden — Rechtsverhältniß gedachten bürgerlichen Gesellschaft, welche sodann durch ihren gesetzgebenden Willen eine Verfassung anordnet und hierdurch Regenten und Regierte schafft.)

„Selbstherrlich und eigenmächtig ist nur die Nation; nur sie ist die Quelle der Majestät und Souverainetät." (S. 118.) (Wir sagen: Nicht die Nation — denn dieselbe ist keine juristische Gesammtpersönlichkeit, sondern blos eine physische — kann gedacht werden als Majestät; nur die Gesellschaft und ihr idealer Gesammtwille können es, und sodann stellvertretend die eingesetzte Regierung. Hierin liegt nichts Dunkles und nichts Bedenkliches für keine Partei.)

„Der Fürst oder Regent ist das Endliche, welches das Unendliche offenbart, das Volk oder Regierte ist das Unendliche, welches in der Form der Endlichkeit erscheint. Die Regierung aber ist die innigste Durchdringung und Wechselbestimmung Beider in und durch einander. Dazu bedarf es einer Vermittlung, und dies ist das tiefe verkannte Geheimniß aller Regierungen, daß in ihnen das Beherrschte wieder herrschend, und das Herrschende

durch sie gegentheils dienend werden soll." (119) — Aus diesen undeutlichen und schwülstigen Prämissen folgert endlich der Verf. (S. 122), daß „das wahre, eine Volksthum, die noch ungeschiedene Einheit von Fürst und Volk, ein sich selbst regierendes Regiertes sey;" welches nun genau Dasselbe ist, was wir Alle — nur in minder pomphaften Ausdrücken — lehren, und was schon der von Troxler so sehr herabgewürdigte Rousseau ganz deutlich gelehrt hat. Und nicht anders ist es mit vielen Stellen dieses Buches. Als ganz neu ersonnene Wahrheiten und in mysteriöse Bilder gekleidet, trägt der Verf. uns vor, was schon lange fast als Axiom gegolten, oder worüber wenigstens die Verständigen unter den Liberalen schon längstens einig sind.

So die Stellen: „Daher entspringt die Forderung, daß in der Wirklichkeit eine Anstalt getroffen werde, mittelst welcher der nationelle Geist aus dem mit seinem Fürsten vereinten Volke entbunden und in sich selbst wirksam werden könne, und eine solche Anstalt findet sich nur in einer der Natur und der Geschichte des Volks angemessenen Anwendung des Repräsentations- und Evolutionssystems." (157) „Aber das Gebrechen und Verderben davon liegt darin, daß jene Repräsentation und Evolution als Vesten und Wehren der abtrünnigen Stände und Mächte, als wie dem Gemeinwesen und der ewigen Kraft sich hingebende und dienstbare Organe und Dynamien angesehen und behandelt werden." (158) „Dieselben Glieder und Kräfte, (Casten, Adel und Geistlichkeit) welche ihrem Grund und Ziel nach bestimmt waren, das Himmlische zu verwirklichen, sind abtrünnig worden im Fall der Zeiten und haben das Irdische vergöttert. Dieselben Glieder und Kräfte, die erhebend und veredelnd, entbindend und befreiend wirken sollten, sind verstockt worden in ihrem Hochmuth und in ihrer Selbstsucht. Sie hemmten und lähmten, banden und drückten, nur das Gelüst und die Wohlfahrt des Fleisches berathend und erzweckend." (S. 147) und viele andere.

Doch noch einige Proben von völlig unverständlichen oder offenbar falschen Lehren:

„Durch die gegenseitige Abhängigkeit und wechselweise Bestimmbarkeit von der Verfassung und ihrem Inbegriff unter sich, in welchem dem Zeugungstrieb von innen die Bildungskraft von außen begegnet, und das Eine gewährt und bildet, was das Andere verlangt und anhebt, wird jede Nation erst ihres Wesens mächtig und selbständig; und in dem Maße, wie sie davon abfällt, sey es nun, daß sie ungebundner, ausschweifender Entwicklungslust nachhängt und die eigenthümlichen, ursprünglichen Schranken ihres Wesens durchbricht, oder daß sie ihren Nacken

unter ein ihr aufgejochtes und festgezimmertes Grundgesetz beugt, das ihre Bewegung und Ausbildung stillstellt oder verrenkt — in dem Maße ist sie dem Siechthum und der Verderbniß preisgegeben. Daraus mögen wir denn auch entnehmen, wornach der Werth der Verfassungen zu bestimmen und ihre Beschaffenheit zu beurtheilen." S. 132 (??) [Aber welches ist denn der angeblich vom Recht (sollte eher heißen: von der Klugheit oder Weisheit) geforderte Mittelweg? Wo ist der Compaß, der ihn uns weise? In Troxlers Theorie gewißlich nicht.]

„Die Quelle aller Legislation liegt in der göttlichen Natur aller Dinge, und die ursprüngliche Ermächtigung dazu liegt in dem Vermögen, daraus zu schöpfen. Keine Staatsgewalt kann diese Ermächtigung geben, als insofern sie selbst, dies Vermögen zu vertreten, am geeignetsten anerkannt wird und sich als solches geltend zu machen weiß." (Wo gerathen wir hin? — Wer urtheilt über das Vermögen aus jener Quelle zu schöpfen? — Hat es ein Jeder — etwa der Gewaltigste — der sich dafür geltend zu machen weiß?? Aber auch blos theoretisch betrachtet — daher abgesehen von einer durch Gewalt oder Betrug sich geltend machenden Legislation — ist denn blos die Intelligenz die Quelle der Gesetzgebung, und hat nicht auch der Wille Derer, die den Gesetzen gehorchen sollen, dabei eine rechtskräftige Stimme?! —)

S. 159 statuirt der Verf. eine „erkennende Gewalt" und verlangt, daß sie mit der ausübenden (vollziehenden) verbunden werde. Wir fragen: was ist eine erkennende Gewalt? Allerdings muß die vollziehende (administrative) Gewalt von vernünftigen Organen verwaltet werden, also auch erkennen können. Aber das Erkennen an sich ist ein Vermögen oder eine logische Function, keine Gewalt. In so fern aber ohne Nachtheil eine Trennung der Functionen des Erkennens und Vollziehens stattfinden kann, so soll sie stattfinden, und es liegt also keineswegs im Begriff der vollziehenden Gewalt auch jene des Erkennens. Ueberhaupt ist des Verfassers Lehre von den einzelnen Staatsgewalten fast noch der mangelhafteste Theil seines Buches und ein laut sprechender Zeuge von der Nothwendigkeit klarer Rechtsbegriffe in der Politik. Der Verf. meint (S. 164), daß die legislatorische Gewalt in ihrer Wesenheit nur eine richtende (eine Gewalt, die vom Recht ausgeht) sey, und daß hinwieder auch in der richterlichen Gewalt etwas Legislatorisches liege, welches über das Wort der Gesetzgebung hinausgehend, auf die Rechtsquellen, auf den rechtlichen Sinn der Gesetze zurückgeht. Wir erschaudern vor einem solchen Tribunal und finden den Be-

griff jener Gesetzgebung — die da keinem selbständigen Willen, sondern blos einem höheren schon vorhandenen Gesetz entströmte, — zu eng.

„Allgemein und ewig herrscht eine unbedingte Nothwendigkeit über alle Völker, die ihnen als Nationen gleich einem göttlichen Naturinstinct inwohnt.“ (S. 199.) (Wem wohnt dieser Instinct bey? Eine Gesammtpersönlichkeit hat keinen Instinct; derselbe ist wesentlich individuell. Höchstens könnte man den Nationalinstinct in den Instinct der Einzelnen, collectiv betrachtet, setzen, aber dieses ist nicht der Sinn des Verf. Er fährt fort:) „Da aber, wo dieser göttliche Naturinstinct, das höhere innere Leben und Wesen der Nationen, endet, da beginnt das Reich der Selbstbestimmung der Völker, gleichsam vermöge einer Zurückwirkung der aus ihrem eigenen verborgenen Schooße hervorgegangenen Individuen und Privatkräfte, und hier walten die bewußten und bewußtlosen, die willkürlichen und unwillkürlichen Mächte, die von den erscheinenden und wirklichen Wesen abhängen und sie bestimmen, doch auch dieses wieder nur unter allgemeinen und beständigen Gesetzen in dem gegebenen Kreise.“ (Wir blicken erstaunt auf den Titel des Buches zurück. Ist nicht eine Verwechselung geschehen? Nein! es ist wirklich Troxlers Buch, und zwar überschrieben: „Philosophische Rechtslehre!!.)

Nur eine Probe noch von des Verf. staatsrechtlichen Ansichten; dann mögen noch ein paar Worte über die privatrechtlichen folgen. Das schwierige Problem von dem Recht zu strafen, und insbesondere mit dem Tod zu strafen, glaubt er durch folgende Sätze gelöst zu haben: „Die moralische Weltordnung ist nichts Anderes, als der ewige Lebensgeist der allgemeinen Gerechtigkeit; und wo thronte der würdiger und offenbarer, als in der menschlichen Natur? und die menschliche Natur, wo zeigte sie sich klarer und mächtiger, als in dem Rechtssinn und Rechtstrieb der Nationen? und was wären die Nationen anders, als unsichtbare Statthalter der Gottheit?“ (213) (Welche Schwärmerei! — Nicht die Nationen, — als deren ja so viele dumm, fanatisch, frivol, knechtisch, grausam und roh sind — sondern die ewige Menschenvernunft ist Statthalterin oder Organ Gottes auf Erden; die Nationen also nur, insofern sie dieser gehorchen, oder deren Gesetze verwirklichen. Es sind also die Nationen, als solche, keine Rechtsgewalt, oder von Gott unmittelbar eingesetzte Rechtsverwalter, sondern blos die Staaten, die von den Menschen selbst — wohl dem göttlichen Willen gemäß, doch allernächst durch einen Act der Freiheit — errichteten und ihrem hohen Zwecke gemäß eingerichteten gesellschaftlichen Rechts-

anstalten sind berufen, — well qualificirt — zur Handhabung des von der Menschenvernunft dictirten Rechtes.)

Dieselbe Poesie, wie sie in seinem Völkerrecht und Staatsrecht waltet, führt der Verf. auch ins Privatrecht ein. „Die unendliche, ewige Natur der Menschheit ist uns die Quelle alles Naturrechts, und dieses Naturrecht verwirklicht sich auf den drei Stufen des Völkerrechts, des Staatsrechts und des Privatrechts, welche uns sämmtlich nur verschiedene Offenbarungsweisen in den durch die Natur selbst angeordneten Verhältnissen darstellen." (218) „Der innere Grund des Privatrechts ist die individualisirte (persönliche) Natur, die äußere Form desselben sind die civilistischen (bürgerlichen) Verhältnisse. Die Individualität ist die äußerste und letzte Offenbarungsweise der Natur." (S. 225. 226.)

Ohne diese allgemeine Ansicht, die ein unmittelbarer Ausfluß aus des Verf. Grundidee vom Rechte ist, einer wiederholten Kritik zu unterwerfen, bemerken wir blos, daß derselbe unter den 4 Hauptrubriken, unter welche er die Privatrechte des Einzelnen sammelt, nämlich 1. Denkfreiheit oder Meinungsrecht. 2. Willensfreiheit oder Vertragsrecht. 3. Sach- oder Eigenthumsrecht. 4. Selbstwehr- und Vertheidigungsrecht, manches an sich Schöne und Wahre vorträgt, was jedoch in seinem System die hinreichende Begründung nicht findet, sondern bloßer Erguß seines rechtliebenden Gemüthes ist; dann, daß auch mitunter völlig falsche Ansichten vorkommen, wie (244) die Ableitung des Eigenthums von „dem Zusammenhang der ganzen Sinnenwelt von der menschlichen Natur;" die Vertheidigung der Zweikämpfe (246) als der Dahingebung der äußern Persönlichkeit zur Rettung der innern u. s. f.

So auch endlich im Gesellschaftsrecht der Einzelwesen, wobei der Verf. überall neben und vor dem Vertrag oder der Vereinsform noch einen Naturgrund der Gesellschaft postulirt, doch mit der Bestimmung, daß in einigen Gesellschaften dieser Grund, in andern jene Form vorherrsche; wornach 1. das Familienrecht, als in welchem der Naturgrund, und 2. das Gesellschaftsrecht in engerer Bedeutung, worin die Vereinsform vorwaltend erscheine, als die beiden Hauptgattungen der geselligen Vereine sich darstellen. Abgesehen vom juristischen Interesse dieser Gegenstände, welches auch hier keine Befriedigung findet, wird doch manche Idee des Verf., als genial und einem reichen Gemüthe entquollen, die empfänglichen Leser anziehen; insbesondere die edle Vorstellung von der Ehe. (256.) „Die Ehe darf nicht zum Mittel und Werkzeug erniedrigt, und kann nicht ungestraft durch derlei gemeine teleologische Bestim-

mungen entweiht werden. Sie will die Verwirklichung des heiligsten und unverletzlichsten Bandes der menschlichen Natur, die von innen aus bedingte Wiederherstellung ihrer äußerlich aufgehobenen Einheit um dieser selbst willen." —

Die Ehe, lehrt der Verf. weiter, ist eine gleiche Gesellschaft. Die Glieder derselben, das männliche und weibliche Geschlecht, sind sich nur nach ihren verschiedenen Richtungen — nach innen und nach außen — entgegengesetzt. Dagegen ist das Gattungsverhältniß der Aeltern und Kinder ein ungleiches, weil hier naturgemäß zwei Stufen, eine höhere und eine niedere, erkennbar sind. Analog diesen beiden Naturverhältnissen werden also auch alle Gesellschaften, bei welchen die Vereinsform vorherrscht, gleiche oder ungleiche seyn, je nachdem ihnen der Typus des Geschlechts- oder des Gattungsverhältnisses (das eheliche oder älterliche) zum Grunde liegt.

Der Rechtslehrer wird freilich gegen diese Ansichten Manches zu erinnern haben. Insbesondere wird er rücksichtlich der Ehe sagen: Es mag seyn, daß die Natur bei derselben den oben bezeichneten Zweck (der ersten Anknüpfung eines mittelbar die ganze Menschheit umschlingenden Bandes) habe. Aber ihr Wille wird in Erfüllung gehen, ohne daß wir denselben uns eigens zum Bestimmungsgrund unserer ehelichen Verbindung machen. Er wird schon dadurch in Erfüllung gehen, daß wir den in uns gelegten Geschlechtstrieb auf eine der Moral und dem Recht gemäße Weise befriedigen. Daher ist es eben nöthig, Moral und Recht zu befragen. Jene Idee allein ist nicht hinreichend, um das Gesetz der Ehe zu geben, schon darum, weil sie nicht Allen verständlich und zugänglich, und weil sie unbestimmt, mystisch, ja wohl auch bestreitbar und zur allgemeinen Anerkennung wenig geeignet ist.

Was aber die Parallele der gleichen und ungleichen Gesellschaft mit dem ehelichen und älterlichen Verhältniß betrifft, so finden wir darin zwar Witz und Phantasie, doch keine Rechtswahrheit. Naturverhältnisse, wie jene des „Geschlechts und der Gattung" (um Troxlers Ausdrücke beizubehalten), können die Menschen durch ihre willkürlichen Verabredungen nicht schaffen; und die Uebertragung z. B. der älterlichen Rechte auf irgend ein gemeines, auf bloßem Vertrag beruhendes sociales Verhältniß muß nothwendig zu Rechtsabsurditäten führen.

Statt aller übrigen einzelnen Erinnerungen, welche sich uns darbieten, wollen wir noch zum Schluß eine allgemeine Betrachtung aufstellen.

Die Natur hat allerdings alle Menschen (ja wohl alle Dinge, wie es schon die alte Philosophie als kosmologi-

schen Grundsatz lehrte) in eine wechselseitige Verbindung, in einen wirklichen wechselseitigen Causalzusammenhang gebracht, also zu einem wahren Ganzen — einem Organismus wenigstens analogen Ganzen — verbunden. Aber vielfach und unter sich höchst verschieden sind die Bänder, wodurch jene große Idee verwirklicht erscheint. Naturtriebe, moralische Kräfte und Rechtsbegriffe mögen als die Hauptpotenzen erkannt werden. Aber es sind auch noch viele andere, rein physische Kräfte oder Gottesanstalten zu diesem Zwecke wirksam. Die einzelnen Klimaten verliehene Erzeugung der Gegenstände allgemeinen — wenigstens weit verbreiteten — Bedürfnisses oder allgemeiner Lust, und der dadurch belebte Welthandel, dann die großen Gesellerinnen der Menschen, Sprache und Schrift, weiter die Tradition im hohen Sinne dieses Wortes, wornach sie Religion und bürgerliches Gesetz, Wissenschaft und Sitte, Poesie und Geschichte enthält — alles das ist Bindungsmittel der Menschheit. Hiernach erscheint unwissenschaftlich, ja abenteuerlich, die Idee des Menschheitganzen als Princip des Rechtes aufzustellen; da dieselbe sehr vielen, nach Princip und Richtung wesentlich verschiedenen Kräften, Tendenzen und Gesetzgebungen zum gemeinschaftlichen Ziele gesetzt ist, aber eben darum keiner einzelnen als bestimmendes Princip dienen kann, sondern blos sich aneignet, was von den einzelnen erzeugt wird. Wir mögen also zugeben, daß unter den vielen wirksamen Kräften, welche die menschlichen Individuen zu einem Ganzen der Menschheit vereinen, die Rechtsidee und Rechtserkenntniß eine der wichtigsten sey; aber darum sind wir der Schuldigkeit nicht enthoben, das besondere Princip dieses Rechtes auszumitteln und als selbständig darzustellen; vielmehr erstirbt die Eigenthümlichkeit des Rechts, wenn es nur unter dem allgemeinen Begriff: „Idee des Menschheitsorganismus" aufgefaßt wird. Ueberhaupt ist auch das Interesse der Menschheit an dem Rechte nur ein abgezogenes und formales, nicht ein materiales oder auf bestimmte Gegenstände sich beziehendes. Der Menschheit im Ganzen mag gleichgültig seyn, ob a. oder b. dieses Haus besitze, oder Schuldner und Gläubiger sey. Aber es liegt ihr vieles und alles daran, daß eine Rechtsregel gelte, welche der Vernunft entspreche und die Persönlichkeit aller einzelnen Menschen bewahre. Sie fordert also ein Rechtsgesetz, aber sie gibt es nicht.

So wie nun überall die Extreme sich berühren, also kommen — was wir für eine höchst merkwürdige Erscheinung halten — der begeisterte Troxler und der eiskalte Hugo in einem Punct zusammen: — Verleugnung alles eigentlich persönli-

chen Rechts, d. h. alles selbständigen Rechtes der Individuen. Eine Parallele zwischen den Lehren dieser beiden im Charakter sich so unähnlichen, als in Ansichten harmonirenden Denker zu ziehen, würde sehr interessant und lehrreich seyn. Wir wollen uns — hiermit von dem Verf. scheidend — auf eine kurze Andeutung beschränken: Beide, Troxler und Hugo, schwingen sich über den Particularismus hinauf zur Idee des Universellen. Aber Troxler gelangt dahin auf dem Wege des Naturgesetzes (Naturverbindung aller Menschen zur Menschheit), Hugo auf jenem der menschlichen Einsetzung oder Convention. Dort also ist Naturnothwendigkeit, hier Willkür oder Gewalt die Quelle oder Basis des Rechts. Hugo's Lehre, durch Kälte für das Gemüth empörend, ist gleichwohl für den Verstand noch genießbarer, als die troxlersche. Es ist wenigstens möglich, durch Convention einen Rechtszustand zu gründen, und eine befriedigende Norm für die Rechtsbeurtheilung, d. h. Regeln für das Erkennen Dessen, was da das Recht sey, mit Bestimmtheit und Klarheit aufzustellen. Das Naturgesetz aber — als auf dem Rechtsboden heimathlos und ohne mögliche Bedeutung — läßt uns hier ohne alle Stütze und ohne Trost.

S. P. U.

IV.

Ueber Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Gerechtigkeitspflege, vornämlich in Civilsachen.

Betrachtungen über die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Gerechtigkeitspflege, von Anselm Ritter von Feuerbach, Sr. König. Maj. von Baiern wirklichem Staatsrathe, Präsidenten des Appellationsgerichts für den Rezatkreis, Commandeur des Ordens der baierischen Krone, des russischen St. Annenordens und des Großherzogl. Sächs. Hausordens vom weißen Falken, Mitglied der Gesetzcommission zu St. Petersburg und mehrerer gelehrten Gesellschaften. Gießen 1821, bei Georg Friedrich Heyer. Preis 2 Thlr. 6 Gr.

Im XI. Stück des Hermes, S. 1—65, wurde der Criminalproceß zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, und der Beweis versucht, daß das Geschwornengericht die relativ-beste Form desselben sey. Um das Geschwornengericht in seiner echten Gestalt kennen zu lernen, war es sehr zweckmäßig, ihm in sei-

nem eigentlichen Vaterlande, England, nachzuforschen. Daher hat die Redaction des Hermes dem Verf. der Anzeige der Grävellschen Schrift auch die des Cottuschen Werkes:

De l'administration de la Justice criminelle en Angleterre et de l'esprit du gouvernement anglais. Paris chez Nicolle 1820. 8. XII und 317 Seiten

welche in einem der nächsten Stücke des Hermes erscheinen wird, übertragen. Um aber die Frage: „ob, und inwiefern die vom Zeitgeist gewünschte Oeffentlichkeit und Mündlichkeit des gerichtlichen Verfahrens mit oder ohne Jury zweckmäßig und ausführbar, oder das Gegentheil sey," von keiner ihrer Hauptseiten ganz unbeantwortet zu lassen, und zugleich, um in die Antwort Einheit und Durchführung zu bringen, hat die Redaction denselben Recensenten um die Beurtheilung der vornämlich den Civilproceß betreffenden Betrachtungen des Hrn. v. Feuerbach über Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Gerechtigkeitspflege ersucht. Auf diese Weise scheint einer der wichtigsten Betrachtungsgegenstände unserer Zeit so ziemlich allseitig vor die Augen des Publicums geführt zu werden. Genaue Kenntniß des Geschwornengerichts, wie es in seinem Geburtslande lebt und webt, kann und muß am ersten das tiefere Eindringen in das Wesen der Jury vermitteln. Cottu's Werk gewährt eine solche Kenntniß. Aber wenn man das Wesen der Jury auch noch so gut kennte, so würde doch immer die vertrauteste Bekanntschaft mit den gegen ihre Einführung erregten Zweifeln, Widersprüchen und Bedenklichkeiten, vornämlich aber ein tiefes Eindringen in die Natur des Inquisitionsprocesses unentbehrlich seyn. Hätte man sich nun auch überzeugt, daß die Jury die beste Form des Criminalprocesses sey, so würde daraus keinesweges folgen, daß sie zugleich als die tauglichste für den Civilproceß anerkannt werden müsse, da beider Wesen, wie im XI. Stück des Hermes S. 16 ff. gezeigt worden, so wesentlich verschieden ist. Daher muß die genaueste Untersuchung des Civilprocesses nach seinen Hauptheilen und die Vergleichung derselben mit den möglichen Leistungen der Jury, so wie den Folgen und Bedingungen der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit noch hinzukommen, um den Cyclus der Betrachtungen über das große Thema der „Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Justizpflege" zu schließen. Der Recensent würde sich glücklich schätzen, wenn die Leser des Hermes die erwähnten drei Anzeigen (die des Grävellschen, Feuerbachschen und Cottuschen Werkes) als nothwendige und untrennbare Bestandtheile eines Ganzen betrachteten, und als Versuch, eine

der wichtigsten Streitfragen des Zeitalters von allen Seiten und vollständig zur Sprache zu bringen, würdigten!

„Der Geist unserer Zeit“ (sagt Herr von Feuerbach in der Einleitung des Werks S. 1) „hat seine Klagen wider die deutsche Justiz in ihrer gegenwärtigen Gestalt und insbesondere sein Verlangen nach Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtsverwaltung so vielfältig, so laut und kräftig ausgesprochen, daß diese Beschwerden und Wünsche wohl nur von Denjenigen mit Gleichgültigkeit überhört oder mit Hochmuth zurückgewiesen werden können, welche jenem Geiste überhaupt, selbst in seinen edelsten Bestrebungen, blos mit vornehmer Verachtung begegnen zu dürfen glauben. Eine gesetzmäßige Freiheit des Volks, welche in allen Zeiten die Sehnsucht und Hoffnung jeder bessern Seele, das würdige Ziel des Strebens aller edleren Geister war und, so lang noch in des Prometheus Geschlecht der göttliche Funke glüht, ewig bleiben wird, — diese Freiheit ist mit der Gerechtigkeit so genau verwandt und innerlich verbunden, daß keine sich von der andern zu trennen vermag, ohne ihr eigenes Wesen aufzugeben und das Gegentheil von ihr selbst zu werden. Was unter einem unfreien Volk die Gerechtigkeit heißt, ist mehr nicht, als eine dienstwillige Magd der mit Gewalt gerüsteten Willkür, so wie Freiheit ohne Gerechtigkeit nichts Anderes ist, als ein Alles niedertretender, zuletzt sich selbst vernichtender Tyrann.“

„Die Fragen: ob unter einem Volke das Recht der Gewalt preisgegeben, abhängig und dienstbar sey, oder ob dasselbe unabhängig und frei, für sich selbst Macht und Gewalt habe? ob die Staatsanstalten, durch welche das Recht geltend werden soll, also geartet, daß sie Abhängigkeit begünstigen, oder diese Selbständigkeit sicher gewähren? diese Fragen treffen mit der höchsten Aufgabe aller freien Staatsverfassungen, nämlich: das Recht eines Jeden gegen Jeden durch gesetzlich bestimmte äußere Ordnung zu sichern, — gleichsam in einem und demselben Puncte zusammen, so, daß die Beantwortung jener schon zum großen Theil als die Lösung der letztern betrachtet werden darf. Und was wäre eine freie Staatsverfassung neben einer Willkür und Gewalt begünstigenden Gerichtsverfassung anders, als ein Theatertempel, aus Latten und Leinwand nur zur Täuschung künstlich zusammengefügt? Soll nicht der Schutz der Verfassungen zuletzt blos der regellosen Gewalt der Fäuste überlassen, und sollen die Worte: Freiheit und Gerech-

tigkeit, mehr als lockende Töne seyn, die, eine Weile lieblich vor den Ohren klingend, zuletzt als Hohngelächter verhallen, so müssen die durch eine Verfassung geheiligten Rechte gegen die Eigenmacht der Willkür zunächst ihre sichere Zuflucht in dem Tempel der Gerechtigkeit finden, welcher eben darum auf eignem Felsen fest gegründet stehen muß. Wie die Gerechtigkeit, um frei zu seyn, einer freien Staatsverfassung bedarf, so bedarf die freie Staatsverfassung, um sicher zu bestehen, der selbständigen Gerechtigkeit. Ein Volk, welches glücklicherweise von öffentlicher Freiheit und Verfassung sprechen darf, hat demnach allerdings das Bedürfniß und das Recht, den Zustand und die Verfahrungsweise seiner Gerichte und deren Verhältniß zu ihm selbst wie zur höchsten Staatsgewalt in den Kreis seiner freimüthigen Betrachtungen zu ziehen, und die Fragen: ob und wie weit alles Jenes mit den Ansprüchen eines gesetzmäßig freien Volkes im Widerspruch oder im Einklang stehe? ernstlich sich selbst und bescheiden seiner Regierung an das Gemüth zu legen. Nicht über jenes Klagen, Wünschen, Untersuchen und Fragen an und für sich, sondern höchstens über die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit, Wahrheit oder Falschheit, Gründlichkeit oder Ungründlichkeit der verlauteten Antworten mag hierbei das Urtheil eines Dritten zwischen Billigung und Tadel schwanken, oder auch entschieden sich zum Tadel bestimmt fühlen."

Wenn der Verf. hier auf der einen Seite die hohe Wichtigkeit der Untersuchung über Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Justiz, so wie das Befugniß jedes Denkers zu ihr anerkennt, und Tadel nur in Begriff der Ungründlichkeit oder geringern Gründlichkeit der Beantwortung möglich findet, so erkennt er auf der andern auch die heilige Pflicht der Regierungen, „bei ganz veränderten Verhältnissen ihnen entsprechende politische Institutionen an die Stelle veralteter und unbrauchbar gewordener (wie S. 3 gesagt wird, gleich Fremdlingen in ihrem eigenen Vaterlande, und wie Schatten unter Lebenden herumwandelnder) Einrichtungen zu setzen," S. 4 in folgender (etwas geziert ausgedrückten) Stelle an:

„Es ist heilige Sache jeder Staatsregierung (die gerade auch darum auf so hoher Warte stehen), den Himmel über ihren Völkern, den Stand seiner Gestirne, die an demselben aufgehenden Zeichen sorgfältig zu beobachten, damit es ihr möglich werde, der Zeit in ihren Geburtswehen sanft zu Hülfe zu kommen, den Bedürfnissen derselben nachhelfend oder zuvorkommend zu begegnen und friedlich vermittelnd zu verhindern, daß nicht etwa die alte

Zeit mit einer neuen in allzuharten Kämpfen zusammenstoße. Mit ihren regen Lebenskräften ist diese ihres Sieges stets im Voraus gewiß und kommt, langsam oder schnell, im Stillen oder mit Geräusch, im Kampf oder im Frieden, doch immer gewiß zum Ziel. Denn sie schafft und zerstört nicht blos menschlicher Weise, nach menschlichen Absichten und mit menschlichen Kräften, sondern mit den unwiderstehlichen Mächten der Natur, nach dem ewigen Willen des großen Weltgeistes, welchem der blinde Eigensinn schwacher Sterblicher ganz umsonst sich entgegen sträubt."

Es entsteht also die Frage: Hat der Verf. jenes große Thema gründlich behandelt und dadurch den über die Ungründlichkeit selbst ausgesprochenen Tadel vermieden? hat er die Untersuchung, ob Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Gerechtigkeitspflege (diese Worte in ihrem wahren Sinn genommen) zur Beglückung, ja Erhaltung der Staaten an die Stelle der Heimlichkeit und Schriftlichkeit treten müsse? durch gefundene unwidersprechliche Resultate beendigt, oder doch durch wichtige Beiträge, wenigstens durch Anregung tieferen Nachdenkens gefördert? — Wir wollen sehen und prüfen! —

Zuvörderst muß Rec. ohne Rückhalt erklären, daß er die (wie es verlautet) von einem im bürgerlichen Leben hochgestellten Mann herrührende, offenbar feindselige Kritik dieses Werkes im vorigen Jahrgang des literarischen Conversationsblattes größtentheils unwahr oder doch unbillig gefunden habe. Eine Feindeshand hat dort einige schwache Stellen des Werks (deren sich in allen classischen Werken genug finden), ohne der zahllosen vortrefflichen im mindesten zu gedenken, zusammengeworfen (oft aus dem Zusammenhang herausgerissen), um den Verf. nicht etwa zu widerlegen, nein — nur zu kränken. So sehr aber auch Rec. diese ungerechte Kritik mißbilligt, so aufrichtig er die wahren und großen Verdienste des Verfs. ehrt, so muß er doch auch bemerklich machen, daß er keineswegs zu seinen blinden Bewunderern gehöre. Ein (wie man später sehen wird, mit dem Inhalt der gegenwärtigen Anzeige genau zusammenhängender) kurzer Ueberblick der hauptsächlichsten literarischen Leistungen des Verfassers wird gewiß jeden solchen Vorwurf unmöglich machen. Auf des Verfs. Stimme wird man, wenn von Reformen der Justizeinrichtungen in Deutschland die Rede ist, um deswillen vorzüglich achten, weil ihn nicht Wenige für den Reformator unsers positiven Criminalrechts halten, und, da er auch Verf. des baierischen Criminalgesetzbuches, da er ferner als Gegner der von Vielen gefürch-

teten Jury aufgetreten ist, gar sehr geneigt sind, in seinen Aussprüchen und Behauptungen ohne genaue Prüfung die Combination tiefer Kenntniß des Positiven und Bestehenden mit der Einsicht in die für die Gegenwart nöthigen und möglichen Verbesserungen zu erblicken. Weil ein solches Vorurtheil (wenn es eines wäre) selbst seinen grundlosen Behauptungen einen nachtheiligen Einfluß auf Verwerfung wahrhaft nöthiger oder doch nützlicher Reformen verschaffen könnte, so ist es nöthig, jene Meinung kurz zu prüfen, damit man des Verfassers Ansichten, ohne Hinblick auf den Nimbus der Celebrität ihres Urhebers, wie sie an sich selbst sind, würdigen möge. — Rec. ist keinesweges der Meinung, daß das positive Criminalrecht Deutschlands durch Hrn. v. Feuerbach sehr und vornämlich mehr, als durch des vortrefflichen, jetzt von Vielen ohne Grund gering geachteten Quistorp Bemühungen, gewonnen habe. Ja, Recensent meint sogar, daß dem positiven Criminalrecht durch Hrn. v. Feuerbach und Hrn. v. Grolmann, — diese vermeintlichen Begründer der Wissenschaft! — sogar wesentlich geschadet worden sey. Der kaum einer barbarischen Zeit gemäßen, aber für unser erleuchtetes Zeitalter durchaus unpassenden (vermuthlich ihren processualischen Bestimmungen nach zunächst aus des unmenschlichen Großinquisitors Torquemada seit 1483 erschienenen Instructionen für das spanische Inquisitionsverfahren, so wie aus dem Letztern selbst, welche Schwarzenberg, der Verf. der Bambergensis, copirte, entlehnten) Halsgerichtsordnung Carls V. wurde von beiden Schriftstellern ein philosophischer Mantel und Bart umgehangen und angeheftet, und dadurch eine lange Zeit hindurch die Verwirklichung des durch Montesquieu, Beccaria, Filangieri, von Globig und Andere geweckten Bestrebens, „den Völkern Deutschlands passende Criminalgesetzbücher zu geben," aufgehalten. Dem positiven Criminalrecht wird nur in den Augen der Unkenner durch Philosophie und philosophische Strafrechtstheorien aufgeholfen. Die Einsichtsvollen wissen, daß, wenn die Strafen oder Strafmethoden im Gesetz nicht genau bestimmt sind, neue bestimmte Gesetze, nicht Strafrechtstheorien, die (so lange sie nur doctrinair bleiben und nicht als Gesetze publicirt werden), die Willkür nur vermehren, nie hindern können, nöthig sind. Wenn die Richter erst anfangen, nach (von jeder philosophischen Partei anders gelehrten) Principien über Grund und Zweck des Strafrechts, über die vorhandenen Gesetze zu vernünfteln, wehe dann der Freiheit und den Rechten der armen Angeklagten, wehe dann der Sicherheit des Staats! Bald wird es dann irgend einem Richter ein-

fallen (denn was könnte ihn wohl beim Mangel verbietender Gesetze hindern?), sogar die Theorie eines Herrn H—e anzuwenden und den Staat in ein sündenbüßendes Kloster, oder in eine durch die Ruthe beherrschte Kinderstube zu verwandeln! Das positive Criminalrecht darf blos eine treue Darstellung des Inhalts der bestehenden Gesetze oder des an ihre Stelle getretenen vernünftigen Gerichtsbrauchs seyn, alle (sogenannte) Philosophie, die ihr als Basis gegeben wird, ist schädlich und verderblich. Denn sie wird zur trüben Quelle einer vieldeutigen und willkürlichen Gesetzauslegung, die bei den Criminalgesetzen noch unverantwortlicher ist, als bei den Civilgesetzen. Auch hat des Hrn. v. Feuerbach Theorie des „psychologischen Zwangs" nur Unwissenden als neu erscheinen können. Es ist die schon von Plato im Protagoras und Staatsmann, von Hugo Grotius (de J. B. e. P. l. II. c. 20, 21) Pufendorf (J. N. e. G. l. 8. c. 3.) Just. Henn. Boehmer (jus. publ. univers. p. 532) Filangierie (Wissenschaft der Gesetzgebung Th. IV. Cap. 27) und vielen Andern gelehrte, ja von — Shakspeare auf das herrlichste dargestellte *) uralte Abschreckungstheorie! Nur große Unbekanntschaft mit der, außer der — Halsgerichtsordnungsliteratur vorhandenen sonstigen Literatur konnte die Meinung erregen, als gehe durch die Theorie des psychologischen Zwangs der Wissenschaft des positiven Criminalrechts, oder gar durch die nun verschollene Präventionstheorie ein neues, nie geahnetes Licht auf. Blos solche Literatoren (oder vielmehr Unliteratoren) priesen den Verf. in kritischen Blättern als einen dem positiven Criminalrecht aufgehenden Morgenstern! Die Unbefangenen schüttelten aber die Köpfe und sahen in der Sucht nach philosophischen Strafrechtstheorien Nichts, als was darin enthalten war, nämlich einen völligen Mißgriff, eine ganz falsche Anwendung der blos im Gebiet der Criminalgesetzgebung

---

*) In: Maß für Maß. s. Shakspeare's Schauspiele von J. H. Voß und dessen Söhnen 2ter Bd. Vornämlich gehört hierher Act. I. Sc. 3. S. 143. Sc. 4. S. 146. Sc. 5. S. 150. Act. II. Sc. 1. S. 164—166. Sc. 2. S. 169—172. Act. IV. Sc. 1. S. 225. Sc. 3. S. 261.

Man vergleiche mit diesen Stellen des Hrn. v. Feuerbach Lehrbuch des peinl. Rechts, Ausg. von 1801 §. 12—20. §. 71. §. 81—88. §. 93. §. 113—115; desselben Revision rc. Ir Bd. 1s Cap. II. Bd. S. 443 ff.; ferner dessen Schrift: Ueber die Strafe als Sicherungsmittel vor künftigen Beleidigungen des Verbrechers. Chemnitz 1800. Lebte Shakspeare jetzt, in der That, er käme in den Verdacht, des Hrn. v. Feuerbach Lehrbuch und Revision ausgeschrieben zu haben!

und Criminalpolitik, keineswegs aber auf dem Felde des positiven Criminalrechts, nämlich als Basis oder subsidiarisch geltendes Recht, anwendbaren Philosophie! Aber nicht allein durch den philosophischen Mantel und Bart, den er dem Geripp der H. G. O. und des römisch-kanonischen Rechts umhing und anheftete, sondern vornämlich durch die unzeitige, ja selbst inconsequente Opposition gegen eine vernünftige Praxis wurde der Verf. dem positiven Criminalrecht schädlich. Dank sey es dieser von ihm so oft und so bitter getadelten vernünftigen Praxis, daß noch einige Menschlichkeit, noch einige Gerechtigkeit in den Criminalurtheln Deutschlands wahrgenommen wird! Der Praxis allein und der nicht zu überwältigenden, durch die allgemeine Volksmeinung aufgeschreckten Vernunft praktisch gebildeter Urthelsverfasser, die sich gegen barbarische, fanatische und unsinnige Gesetze zu laut auflehnte, haben wir es zu danken, daß Folter, Ketzerverfolgungen, Hexenverbrennungen u. s. w. aus Deutschland verschwanden, — Abscheulichkeiten, unter denen wir, hätte des Verfs. Princip, „der Richter müsse, weil er nicht Gesetzgeber sey, alle vom Gesetzgeber nicht ausdrücklich aufgehobene Gesetze anwenden," früher und stets in Deutschland Beifall gefunden, leider noch jetzt seufzen würden! Der Verf. erklärt in seinem Lehrbuch des Criminalrechts jene gar zu groben Mißbräuche ebenfalls für veraltet und außer Gebrauch. Allein nicht außer Gebrauch dünkt ihm l. 5. C. de majest., nicht außer Gebrauch dünken ihm so manche, eben so unvernünftige Gesetze, die der vernünftige Gerichtsbrauch längst verwarf. Wenn die Folter um deswillen nicht als noch geltend zu betrachten ist, weil sie die allgemeine Meinung als ein völlig trügliches Mittel der Wahrheitserforschung betrachtet, wenn Hexenverbrennungen um deswillen unterblieben, weil die Aufklärung des Zeitalters den Glauben an die Möglichkeit der Hexerei verbannt hat, so ist schon dadurch die Basis des, unvernünftigen Gesetzen derogirenden Gerichtsbrauchs gefunden. Es ist die: „Wenn die Voraussetzungen alter Gesetze allgemein als falsch oder ungerecht eingesehen werden, darf sie ein vernünftiger und gerechter Richter nicht weiter anwenden." Mit welchem Herzen könnte wohl ein rechtschaffener Richter nach l. 5. C. de majest. Strafen gegen unschuldige Kinder aussprechen? Kann es ihm sein Gewissen gestatten, Tyrannen zum Werkzeug der Ungerechtigkeit zu dienen, oder, welches dasselbe ist, tyrannische Gesetze anzuwenden? Gehört nicht die größte Unvernunft und tigerartige Wuth dazu, Strafen über Unschuldige auszusprechen? Offenbar hat der (von so manchen unpraktischen, des wirklichen Lebens, ja der Geschichte unkundigen Criminalrechtslehrern auf den Universitäten Deutschlands als hohe

Weisheit und Consequenz gerühmte und verbreitete) Gesetzrigorismus des Verfs. der Wissenschaft des positiven deutschen Criminalrechts viel geschadet! Damit will aber Rec. nicht etwa behaupten, daß die Strafrechtstheorie des Verfs. in seinem Lehrbuch sowohl als in der „Revision" nicht für die Gesetzgebungswissenschaft, ingleichen für das allgemeine Staatsrecht, von welchem die Theorie des Strafrechts nur ein Abschnitt ist (den man jedoch jetzt unter der Benennung: „Philosophie des Criminalrechts" als besondere Wissenschaft behandelt), vieles Vortreffliche (wenn gleich nicht Neue) enthalte: nur dem positiven Criminalrecht ist sie nicht vortheilhaft, ihm ist sie selbst sehr schädlich gewesen. Mit Recht hat man daher neuerlich auf eine ganz andere Behandlung des positiven Criminalrechts, nämlich auf eine historisch-politische, d. i. auf eine solche gedrungen, welche außer der genauen und wahrhaften Darstellung des Gesetzinhaltes oder vernünftigen Gerichtsbrauchs, auf die Lücken so wie auf die durch den Gerichtsbrauch nicht schon verdrängten Abgeschmacktheiten dieses Inhalts aufmerksam zu machen, und so entweder ganz neue Gesetzbücher oder doch einzelne, jene Lücken vollfüllende und diese Abgeschmacktheiten abschaffende Gesetze vorzubereiten hätte. Der Gerichtsbrauch dünkt, wenn er ohne Nothwendigkeit von dem Inhalt der Gesetze abweicht, auch dem Rec. ein großes Uebel. Sobald er aber auf Nothwendigkeit, d. i. auf der durch die allgemeine Ueberzeugung gegründeten Einsicht in die Einfalt oder Ungerechtigkeit eines Gesetzes beruht, ist er nicht nur als Vorbote besserer Gesetze entschuldbar, sondern selbst dem zarten Gewissen gerechter Richter völlig entsprechend. Unter diesen Umständen dürfte also ein blindes Vertrauen auf den Verf., als Begründer und Vollender des deutschen positiven Criminalrechts, sehr gefährlich seyn. Aber gleich gefährlich scheint dem Rec. ein solches, sofern Hr. v. Feuerbach als Gesetzverfasser und als Gegner des Geschwornengerichts aufgetreten ist. Selbst in Baiern ist man von der Meinung zurückgekommen, als sey das von ihm geschaffene Criminalgesetzbuch für diesen Staat völlig tauglich. Allgemein sind die Klagen seiner Unbrauchbarkeit. Schon die ihm nachgeschickten, so zahlreichen Novellen mußten hierauf aufmerksam machen! Was wird nun erst auf dem bevorstehenden Landtag dagegen erinnert werden, wo der von Gönnersche Entwurf dem Vernehmen nach zu erwarten ist! Die Kritik des Verfs. über die Jury (in Criminalsachen nämlich) mußte Unbefangenen schon dadurch verdächtig werden, daß er die Jury zu einseitig als juridisches Institut betrachtete, gleichsam als könnte man aus dem Ganzen des Staats einzelne Theile her-

ausreißen und außer dem Zusammenhang mit den übrigen betrachten, oder als könne von guten juridischen Instituten und ihrer Dauer in unconstitutionellen (despotischen) Staaten auch nur die Rede seyn. Selbst jetzt noch scheint Hr. v. F. das Geschwornengericht in Criminalsachen nicht zulässig zu finden, und bei seiner Betrachtungsweise, „daß es als juridisches Institut zu kritisiren sey," S. 415 Anm. 1 zu beharren. Da die vom Verf. (mit Einschränkungen) empfohlene Mündlichkeit und Oeffentlichkeit dem Rec. ohne Jury unmöglich scheint, so war es nöthig, das Publicum auch wegen dieser Schrift des Verfs. auf die Gefährlichkeit seiner Celebrität aufmerksam zu machen und dadurch zu verhindern, daß man seinen Meinungen nicht blindlings und ohne die strengste Prüfung Beifall schenke.

Die Leser werden diese Digression verzeihen, — sie war, auch abgesehen von dem angegebenen Zweck, nothwendig, um von ihnen die Furcht zu entfernen, als würden sie bei einer so wichtigen Untersuchung in dem Rec. auch nur einen der gewöhnlichen befangenen Lobredner des Verfs. hören und sonach, statt einer strengen Prüfung, einen — lächerlichen Panegyrikus vernehmen. —

Der Inhalt des Werks ist folgender:

Neuntes Hauptstück. Von den Beschränkungen der Oeffentlichkeit hinsichtlich der Personen und Sachen. S. 174—192.

Zweite Abtheilung. Von der Mündlichkeit der Rechtsverwaltung.

Erstes Hauptstück. Was unter der Mündlichkeit des Rechtsverfahrens überhaupt zu verstehen. S. 193—201.

Zweites Hauptstück. Von den verschiedenen Formen der mündlichen Rechtspflege überhaupt; insbesondere vom mündlichen Verfahren der deutschen Gerichte des Mittelalters. — Andeutungen zur Geschichte des Uebergangs in das mündliche Verfahren. S. 206—229.

Drittes Hauptstück. Vergleichung der mündlichen Gedankenmittheilung mit der schriftlichen im Allgemeinen. — Von den Nachtheilen der schriftlichen Verhandlung vor Gericht insbesondere. S. 230—250.

Viertes Hauptstück. Von den Mängeln der mündlichen Verhandlung. S. 251—283.

Fünftes Hauptstück. Würdigung der Gründe und Gegengründe und Ergebniß. S. 284—302.

Sechstes Hauptstück. Von der Nothwendigkeit eines schriftlichen Vorverfahrens. S. 303—322.

Siebentes Hauptstück. Von der dem Vorverfahren wesentlichen Form. — Schriftsätze; protocollarische Instruction. — Einfluß der Mündlichkeit auf die Proceßgesetzgebung. S. 323—344.

Achtes Hauptstück. Von der Einwirkung der Mündlichkeit und Oeffentlichkeit des Rechtsverfahrens auf die Gerichtsverfassung. — Insbesondere von der Collegialität der Gerichte. S. 345—370.

Neuntes Hauptstück. Von Sachwaltern oder Fürsprechern (Advocaten) und deren Verhältniß zur Mündlichkeit der Rechtspflege. S. 371—399.

Zehntes Hauptstück. Hindeutungen auf Friedens- und Gewissensrichter, oder gesetzliche Schiedmänner. S. 400—412.

Beilage I. S. 415—419. Amtliche Aeußerung des Verfs. im Jahr 1812 über die Oeffentlichkeit der Rechtspflege überhaupt und insbesondere über die Oeffentlichkeit eines feierlichen Schlußverfahrens in Criminalsachen.

Beilage II. S. 420—436. Muster einiger alten Urthelsbriefe.

Beilage III. S. 437—440. Auszug aus Herzog Georgs Landesordnung vom Jahr 1491.

In der Einleitung sucht der Verf. S. 4 ff. die Ursachen anzudeuten, warum das Verlangen nach Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Justizpflege in unserm Zeitalter so allgemein verbreitet, so vorherrschend sey. Nach Rec. Ansicht kann man die Erfindung der

Buchdruckerkunst, welche dem Verf. nach S. 7 außer der „stillen (?) Arbeit mehrerer Jahrhunderte" die Hauptursache scheint, nicht also betrachten. Vielmehr möchte Rec. die verschiedenen successiven Abfälle vom Papstthum und Katholicismus (geleitet von Berengarius von Tours, Heinrich von Autun, Arnold von Orleans, Huß, Zwingli, Wicliffe, Luther, Calvin, Knox ꝛc.) — mit einem Worte: die Reformation im weitern Sinn des Worts, für die Hauptursache halten. Denn die Reformation führte, sobald sie nur einigermaßen politischen Einfluß und Macht erhielt, ihrer Natur nach nothwendig auf politische und legislative Reformen. Dies war in England und Frankreich sowohl als in Deutschland der Fall. Der Protestantismus untergrub das Ansehen der damaligen höchsten, selbst Kaiser und Könige despotisirenden Gewalt auf Erden, der kirchlichen und päpstlichen. — Als aber diese wankte und ihre Untrüglichkeit in den Augen der Welt verlor, konnte keine politische (und also blos menschliche) Gewalt der Prüfung weiter widerstehen. Auch führten ja die vor, mit und durch Luther entstandenen Reformationen nothwendig zur Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott, wie vielmehr also zu der vor dem Gesetz, zur Idee der Oeffentlichkeit ꝛc. Diese durch die Reformation mehr, als durch Druckschriften (durch welche ja eben so schnell die Spottschriften gegen die Ketzer und die Schutzschriften für die Unfehlbarkeit und schrankenlose Gewalt der Kirche und ihres Oberhauptes circulirten) in England und Deutschland verbreiteten Ideen sind nebst der vertrautern Bekanntschaft der Gelehrten mit der durch die Medicis aus ihrem Grabe wieder aufgeweckten classischen Literatur der Römer und Griechen und ihrem Freiheitssinn eigentlich die wahre Veranlassung und Grundlage alles neueren Nachdenkens über Staatsverfassung, Gesetz- und Justizverbesserung, und der allgemeinen Verbreitung desselben unter allen Volksclassen. Aus solchen Ideen der Puritaner und Presbyterianer (man denke an Peter Wentworths, des Presbyterianers, berühmte Fragen an das Parlament, — diese Grundideen der englischen Verfassung) entsprangen (wie Hume in seiner englischen Geschichte so wie in der Geschichte Großbritanniens trefflich gezeigt hat) in England die (schon unter Heinrich VIII., Maria, Elisabeth, und Jakob I. angekündigten) Unruhen unter Karl I., ihnen sind die (außer der magna charta) wichtigsten Grundgesetze Englands, die Petition of Right, die habeas corpus Acte, und die Aufhebung des Statuts: de haeretico comburendo zuzuschreiben. Auch die Reformation war es, welche unter Elisabeth die Niederschreibung (und später den Druck) der Parlamentsreden, dadurch aber die Circulation aller politischen Ideen im Volke und die Verbreitung

derselben in der ganzen civilisirten Welt veranlaßte. (Hegewisch Geschichte der englischen Parlamentsberedsamkeit S. 17) Ja man kann mit voller Uebereinstimmung der Geschichte behaupten: England (und sein von Quäkern, einer Art von Puritanern, geschaffenes Nachbild, Nordamerica) verdankt den größten Theil seiner trefflichen Verfassung der kirchlichen Reformation und den durch sie entstandenen freisinnigen Religionssecten, und in Frankreich sind vornämlich seit Calvins Wirken politisch liberale Ideen in Umlauf gekommen. (Johannes v. Müller Allgemeine Gesch. Band 3. S. 14 ff.) Aus dem Geiste der Reformation gingen die großen Lehrer des Vernunftrechts, Grotius und Pufendorf, hervor, ohne welche Thomasius, Montesquieu, Rousseau u. s. w. wohl ewig geschwiegen hätten. Die französische Revolution, welche größtentheils nur eine Reihe von Versuchen war, die englische (so wie ihre Copie, die nordamericanische) Staatsverfassung und englische politische und justizielle Einrichtungen nachzuahmen, verbreitete in ganz Europa auch die Ideen vom Geschwornengericht, der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit, bis endlich durch Frankreichs Uebermacht in mehreren Ländern Deutschlands die Jury wirklich eingeführt, und so selbst Erfahrungsgegenstand für das Gespräch aller Volksclassen wurde. Frau v. Stael hat daher ganz recht, wenn sie in ihren Betrachtungen über die französische Revolution sagt: der Protestantismus sey republicanisch und führe zu republicanischen Formen und Institutionen, wiewohl sie damit nur das behauptet, was Hume (Engl. Gesch. B. 4. c. 3) längst schon gesagt hatte. Wenn in der „stillen Arbeit mehrerer Jahrhunderte," von welcher der Verf. redet, überhaupt ein Sinn ist, so können darunter nur die Jahrhunderte päpstlicher Bedrückungen verstanden werden, deren Uebermaß erst innern Abscheu, dann laute Klagen, hierauf theilweise Abweichungen von den Lehren der römischen Curie und endlich vollständigen Abfall bewirkte, kurz — die Reformationen herbeiführte. Wie aber diese weltkundigen Bedrückungen und Oppositionen gegen sie zu dem Prädicat „still" kommen, weiß Rec. nicht zu entziffern.

S. 11 — 18 der Einleitung warnt der Verf. vor den Abwegen, auf welche man sich, seiner Meinung nach, bei der Behandlung des Thema's der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Justizpflege, verleitet von den blinden Bewunderern und Panegyristen dieser Justizeinrichtung, gewöhnlich verirren soll, und bemerkt S. 18, daß er seine Betrachtungen nicht etwa blos auf die französische Gerichtsverwaltung beschränken werde, weil er glaube: „daß man aus solchem beschränkten Gesichtspunct eben so wenig mit einiger Gründlichkeit von öffentlich mündlicher Rechtspflege überhaupt sprechen könne, als ein Naturforscher von der Natur

der Vögel, wenn er nur einen Adler, oder ein Käuzchen, oder einen Sperling vor die Augen nimmt."

Ueber die Fehler seiner Vorgänger äußert er sich S. 10 folgendergestalt: „Daß die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege, selbst als bloße Staatsaufgabe im Allgemeinen betrachtet, sehr entschiedene und beharrliche Gegner findet, würde ebenfalls schon aus allgemeinen Ursachen leicht zu erklären seyn. In denjenigen deutschen Ländern, wo es der fortgesetzten Bemühung weiser Staatsmänner um Verbesserung der Gerichtsordnung und Gerichtsverfassung, so wie dem von oben ausgehenden und auf allen Seiten wachsamen Geiste der Einsicht und Ordnung gelungen ist, der Rechtspflege, auch ohne Oeffentlichkeit im strengen Sinne des Worts, nicht nur das volle Zutrauen der Nation (?), sondern auch hohe Vorzüge selbst vor mancher sich mit Oeffentlichkeit brüstenden Rechtsverwaltung zu sichern: in solchen Ländern mußten sich Gründe genug vorfinden, um an der neuen öffentlichen Mündlichkeit, welche zugleich auf völlige Umwandlung alles Bestehenden Anspruch macht, wenigstens vor der Hand Anstand zu nehmen. Keine Einrichtung unter dem Monde, die nicht mehr oder weniger von „der Gebrechlichkeit aller menschlichen Dinge ihren guten Antheil empfangen hätte; daher es die Weisheit selbst verbietet, ein erprobtes Gute, das man schon besitzt, gegen ein erst zu erprobendes Besseres allzuleicht aufzugeben."

Rec. gesteht aufrichtig, daß er solche deutsche Länder, als der Verf. hier schildert, in welchen die Rechtspflege ohne Oeffentlichkeit das volle Vertrauen der Nation hätte, nicht kennt. Nirgends in Deutschland ist das Volk, wohl aber ist überall ein großer Theil der öffentlichen Beamten aus Gründen, welche der Verf. nachher selbst sehr treffend geschildert hat, gegen die Oeffentlichkeit.

S. 11 warnt der Verf. vor Denen, welche die Oeffentlichkeit zu schnell eingeführt wissen wollen, in folgenden allerdings zu beherzigenden Worten:

„Ueber dieses aber wird jede, wirkliche oder vermeintliche Neuerung, selbst wenn sie nirgends die Vernunft oder den Verstand als Gegner auf ihrem Wege fände, doch immer mit der Unvernunft oder dem Unverstand feindlich zusammentreffen müssen. Gäbe es auch gar nichts bei der Oeffentlichkeit der Rechtspflege zu zweifeln oder zu bedenken, so müßte sie gleichwohl im Voraus wenigstens auf den Widerstand der nicht unmächtigen Geister gefaßt seyn, die zwischen den Gemäuern jedes alten Gebäudes hausen, in diesem ihre Schätze und Besitzthümer,

ihre Vortheile und Vorurtheile bewachen, und, rührt man an ihre Wohnung, erst ängstlich durcheinanderflattern, dann in geschlossenen Reihen wider den Frevler stürmen. Alle, deren geistige Gebrechlichkeit die Verborgenheit sucht; Alle, deren Gemächlichkeit sich unter hergebrachten Formen pflegt; Alle, deren Seele nun einmal in dem Gewohnten so eingewachsen ist, daß, wenn dieses zerbricht, gleichsam ihre Seele mit in Stücken geht; alle muthwilligen und bösen Schuldner, die ihre Scham zwischen den Wänden eines geschlossenen Gerichtssaales sicher verbargen; Alle, welche engherzig den Besitz gewisser Rechte oder Vorrechte durch eine Verbesserung des Gerichtswesens nah oder entfernt bedroht glauben; Alle endlich, welchen in dem Zeitgeiste ihre eigne Furcht als Gespenst erscheint: Alle diese werden immer mit allen ihren dienstbaren Waffen wider jene Einrichtung, wiewohl sie in Deutschland schon weit mehr Jahre, denn die gegenwärtige, durchlebt hat, als wider die gefährlichste Neuerung gerüstet stehen."

In der That, der Verf. hätte die Gegner der wahren Oeffentlichkeit der Justiz nicht treffender schildern können!

„Indessen" (fährt er S. 12 fort) „ist es auch nicht zu läugnen, daß die Art, wie in unsern Tagen sich die öffentliche Mündlichkeit durch manche Sprecher des Zeitgeistes geltend zu machen suchte, verschiedene Seiten darbot, welche selbst den Unbefangenen bedenklich, Manchen sogar, der entschieden den Geist der Zeiten in seiner eignen Seele spürte, wenigstens von demjenigen Götzenbilde des neuen Rechts, welches hinter den Staubwolken des Parteikampfes und den Nebeln unbestimmter verworrener Begriffe matt sichtbar hindurch schien, — von ganzem Herzen abwendig machte. Daß gerade aus Gegenden, aus welchen einige zwanzig Jahre lang nur fremde Marschälle mit Gefolge nach Deutschland zogen, die Stimmen für die Nothwendigkeit, unsere deutsche Gerichtsverfassung umzukehren, am ersten und lautesten ertönten, und daß mit der von dieser Seite empfohlenen Umwandlung unsers nicht öffentlichen schriftlichen Verfahrens in das öffentlich mündliche sich die stille Zumuthung verband, das ganze französische Verfahren, selbst mit Allem, was ihm anhängt, freundwilligst bei uns aufzunehmen, dieses mußte wohl manchen Deutschen leicht an das timeo Danaos et dona ferentes erinnern, überdieses einen Jeden, der bei dem öffentlich mündlichen Verfahren noch an vieles Andere, als nur an das französische Wesen

zu denken gewohnt, oder gar zu der Ueberzeugung gekommen war, daß die französische Justiz blos mittelst einer der kühnsten rednerischen Figuren sich des Beinamens: öffentlich, bediene — nur wie die Anmaßung einer in sich selbst verliebten Einseitigkeit beleidigen. Zudem schallte unter manchen mit gründlicher Einsicht abgelegten, sehr achtbaren Stimmen, zuweilen bald da, bald dort eine kreischend aufdringliche Stimme hervor, welcher man nur zu bald abmerkte, daß der Kopf, von dem sie ausging, mehr nicht (?) von der öffentlich-mündlichen Rechtspflege wisse, als daß man dabei den Mund und die Thüren aufzumachen habe, und mehr nicht von der nicht öffentlichen, als daß man die Richter nicht sehen, noch hören dürfe, wenn sie mit dem Vortrag und der Entscheidung einer Sache sich beschäftigen. Oft wurde von öffentlich-mündlicher Rechtspflege so ins weite leere Allgemeine hingesprochen, daß dabei eben so gut an die öffentlich-mündliche Justiz in Grönland oder Tungusien, als an eine für uns geltende öffentlich-mündliche Rechtspflege gedacht werden konnte; oder es wurden die verschiedensten Begriffe: Geschwornengericht und Oeffentlichkeit, Mündlichkeit und Oeffentlichkeit, rein-mündliches und schriftlich-mündliches Verfahren, altdeutsche und neufranzösische Rechtspflege, mündliches Gerichtsverfahren und protocollarische Instruction — und wie vieles Andre noch! — bunt durch einander gleichsam in einen großen Hexenkessel zusammengeworfen, um hier über dem Feuer der Parteileidenschaften in eine Zaubersalbe zusammen zu kochen, womit jedes nicht allzustarke Auge sogleich nach Umständen zum Nichts- oder zum Allessehen gebracht werden konnte. Man dachte sich bei öffentlich-mündlicher Rechtspflege immer nur die neu-französische, empfahl aber uns Deutschen diese öffentlich-mündliche Rechtspflege durch schmeichelnde Erinnerung an unser altdeutsches Verfahren, obgleich dieses mit jener nicht größere Aehnlichkeit hat, als ein englisches Parlament mit einem Palawer an der Guinea-Küste. Sollten die Gebrechen des nicht-öffentlichen schriftlichen Verfahrens vergleichend den Vorzügen des öffentlich-mündlichen gegenübergestellt werden, so war dort des unbedingten, ungemessenen Tadelns, hier des eben so unbedingten ungemessenen Lobpreisens so unendlich Viel, daß man beinahe hätte glauben mögen, es sey von etwas ganz Anderem, als von einer menschlichen Anstalt die Rede, von welcher keine so schlimm ist, daß sie nicht wenigstens etwas Gutes, keine so vortrefflich, daß sie nicht auch gar manches Schlimme in ihrer Begleitung hätte. Indem man bei Schilderung der mündlich-öffentlichen Rechtspflege (wobei immer keine andere (?), als die Französin gemeint war) die Schaam- und Schattenseite klüglich ins Verborgene kehrte, und, wenn man die

Lichtseite der Verachtung ausstellte, das Zufällige mit dem Wesentlichen, Dasjenige, was der öffentlichen Mündlichkeit für sich allein zukommt, mit Demjenigen, was nicht ihr, sondern der Gesetzgebung, den übrigen Formen des Proceßganges, oder der Gerichtsverfassung angehört, eben so klüglich in Eins vermengte, — machte man sich es möglich, der öffentlich-mündlichen Rechtspflege solche Vorzüge, in solcher Menge und Vollkommenheit aufzurühmen, wie sie wohl nur in dem Lande, welches Candide mit Magister Panglos entdeckt, und für welches Thomas Morus in dem Buche Utopia seine Staatsverfassung geschrieben hat, sonst aber nirgends vereint gefunden werden mögen. Die höchste Schnelligkeit, die pünctlichste Gesetzmäßigkeit, die preiswürdigste Wohlfeilheit der Rechtspflege, Minderung der Zahl der Richter sammt deren Bei- und Untergeordneten, hierdurch, (als gälte es der Minderung eines stehenden Heeres,) die wesentlichste Erleichterung der öffentlichen Abgaben, Vereinfachung der Gesetze, Veredlung der Gerechtigkeit durch frische Weltbildung, Aufhellung des verdumpften Richterverstandes, Erweckung unserer schlafenden Demosthenischen und Ciceronischen Geister, und wie vieles Andere noch: alles Dieses sollte aus dem Wunderquell der öffentlichen Mündlichkeit, und blos aus diesem in den reichsten Strömen über die Steppen unsres bürgerlichen Lebens sich ergießen."

Der Verf. hat hier offenbar zu sehr ins Schwarze gemalt. Freilich, wenn er die Auswüchse der Literatur, einige oberflächliche Landtagsredner, oder die — conversirende Welt ins Auge fassen wollte, dann konnte er so schreiben! Die bessern Schriften über diesen Gegenstand und die gründlichern Volksrepräsentanten haben offenbar jene geschilderten Uebertreibungen nicht getheilt, und nur auf die bessern Schriften und durchdachten Aeußerungen durfte ein Urtheil gegründet werden. Auch ist es ja überhaupt Sitte in Deutschland, Alles bis zur Manie zu übertreiben. Man denke nur an die Kantische Influenza, an die Gallsche Schädelperiode, an die magnetischen Kuren und ähnliche Influenzen. Wurde nicht alles Gute oder doch Nachdenkenswerthe bis zur Caricatur übertrieben und verzerrt, bis bald Niemand mehr davon sprach, um — wieder einem andern Abgott der „allgemeinen Conversation" zu huldigen? Wie unbillig würde es gewesen seyn, diesen Wahnsinn des Publicums, dem Gegenstand (der vermeintlichen Gall'schen Entdeckung, der Kantischen Philosophie, dem im thierischen Magnetismus vielleicht doch Wahren) entgelten zu lassen!

„Galt es hingegen, (fährt der Verf. S. 15 fort) das nicht öffentliche schriftliche Verfahren auf seiner Schattenseite zu zeigen, so wurden (wenn man nicht hie und da auch noch etwas

von eigner Schwärze hinzuthat) alle, freilich oft schreienden und zahllosen Mängel, welche in manchen Ländern der Rechtspflege, zumal bei den Untergerichten, zur Schmach gereichen, gleichsam als feierte man das große Versöhnungsfest des alten Testaments, dem nicht öffentlichen schriftlichen Verfahren mit Flüchen auf das Haupt geladen. Alles wurde ihm, und nur allein ihm zur Schuld gerechnet: — auch die vielen schweren Sünden, welche nur hervorgehen aus schwerfälligen Proceßgesetzen oder fehlerhafter Gerichtsverfassung, aus der Verwirrung durcheinander gehäufter Gerichtsstände, aus unzureichender oder ungeeigneter Besetzung der Gerichte, aus der Vereinigung der Rechtspflege mit verschiedenen andern für sich allein schon überlästigen Aemtern in einem einzigen, aus dem Mangel aller auch nur einigermaßen zweckmäßigen Aufsicht über die Gerichte, aus der gesetzlich begünstigten Herabsetzung der richterlichen Würde, oder auch, und zwar vorzüglich, aus der Maxime, die Rechtspflege vor Allem als Quelle des öffentlichen Einkommens zu benutzen, gleichviel, wie diese Quelle zum Fließen gebracht werde, und unbekümmert, wie viele Thränen und Blutstropfen sich darunter mischen. Und so wurden, ohne zu bedenken, daß eine öffentliche Rechtspflege innerlich eben so schlecht seyn kann, als gut (?) eine nicht öffentliche, jede gegründete oder ungegründete Beschwerde über irgend ein Gebrechen der bestehenden Rechtsverwaltung mit dem lauten Hülfsrufe: Oeffentlichkeit! beschlossen. Man hätte hierbei in Versuchung gerathen können, zu glauben, es komme auf weiter Nichts an, als nur die Thüren der Gerichtssäle zu öffnen, um die Gerechtigkeit blos dadurch, daß man sie in ihrem Jammerstande zu allgemeiner Betrachtung ausstelle, von allen ihren Uebeln, Leiden und Gebrechen auf einmal zu befreien. So viel übrigens von der öffentlich-mündlichen Rechtspflege verhandelt und gepriesen worden, so wenig wurden andere große Fragen, welche bei Einführung einer neuen, weitumfassenden Staatseinrichtung eben so wichtig, aber noch um Vieles schwieriger sind, als die Anpreisung ihrer Vortrefflichkeit, nämlich die: ob und wie sie der einmal bestehenden Ordnung einzufügen? welche Abgründe zu füllen, welche Berge zu ebnen, wie Jenes und Dieses möglich zu machen sey, um für den neuen Prachttempel sichern Grund und Boden zu gewinnen? Dieses und Anderes wurde

meistens entweder ganz mit Stillschweigen übergangen oder nur mit leisem Finger berührt."

Die Leser des Hermes, welche die Anzeige der Grävellschen Schrift im XI. Stück gehörig erwogen haben, werden in diesen Aeußerungen des Verf. den Umstand bedenklich finden, daß er zwischen Criminal- und Civilsachen nicht gleich hier genau unterschieden, sein Lob oder seinen Tadel der beide Arten von Rechtssachen betreffenden Literatur nicht blos auf die eine oder die andere Classe von Schriften beschränkt hat. Man kann vielleicht Alles, was er sagt, von Denen gelten lassen, welche die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Justizpflege für Civilsachen so ausnamlos empfahlen, und doch alles Dieses sehr ungerecht finden, sofern es den Vertheidigern der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit vor der Jury in Criminalsachen gelten soll. Der Verf. macht sich hier offenbar des dritten Fehlers schuldig, den Rec. den Feinden der Jury zum Vorwurf gemacht hat. Auch wäre sehr zu wünschen gewesen, daß er in diesem, in vieler Hinsicht höchst schätzbaren Werke nicht so oft bei einer zu luftigen Allgemeinheit stehen geblieben, sondern mehr ins Einzelne gegangen wäre! Das Letztere ist es ja eben, was wir vornämlich nöthig haben. Schon das Nichtunterscheiden des Civil- und Criminalprocesses auf dem Titel erregte bei dem Rec. ein ungünstiges Vorurtheil. Er vermuthete, hier ein zu allgemeines Raisonnement zu finden, und er hat sich, wie eben gezeigt werden soll, nicht ganz getäuscht.

Recens. will alle Abschnitte des Werks einzeln durchgehen, bei jedem seine abweichenden Ansichten mittheilen, dann aber die Frage zu beantworten suchen: was hat dieses Werk dem Publicum in Bezug auf das große Thema wirklich genützt?

Erste Abtheilung, Erstes Hauptstück. Bestimmung des Begriffs der Gerichtsöffentlichkeit im Allgemeinen. — Nachdem der Verf. von S. 21 bis 25 mit einer Menge von Mißdeutungen des Wortes „Oeffentlichkeit" (der wohl keiner seiner — wahrscheinlichen Leser fähig seyn dürfte!) gekämpft hat, unterscheidet er S. 25 zwischen unmittelbarer und mittelbarer Oeffentlichkeit. Durch jene sollen (seiner Meinung nach) die gerichtlichen Handlungen selbst Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung Anderer werden, durch diese sollen Andere nur durch Zeugnisse und zwar durch urkundliche gerichtliche Zeugnisse von dem vor Gericht Geschehenen in Kenntniß gesetzt werden. Die unmittelbare Oeffentlichkeit ist ihm daher durch die persönliche Gegenwart derjenigen Personen bedingt, auf welche sich Oeffentlichkeit bezieht, die mittelbare schließt die persönliche Gegenwart derselben aus. Nur die unmittelbare ist nach S. 29 wahre

Gerichtsöffentlichkeit. Recens. kann sich von der Richtigkeit dieser ganzen Unterscheidung nicht überzeugen. Er hält vielmehr die sogenannte mittelbare Oeffentlichkeit, zumal in Criminalsachen, für — wahre, unzweideutige Heimlichkeit. Freilich hat diese Heimlichkeit wieder ihre Grade und mag bei dem spanischen Inquisitionstribunal noch größer gewesen seyn, als sie bei unsern deutschen Criminalgerichten ist. Allein dadurch wird sie nie zur Oeffentlichkeit. Vergeblich sagt der Verf. S. 26:

„Wer wird zweifeln, daß man von Thatsachen und Vorgängen nicht blos unmittelbar, sondern auch mittelbar, nicht blos durch Anschauung, sondern auch durch glaubwürdige geschichtliche Zeugnisse Kenntniß erlangen kann, und daß alles Dasjenige, was wir auf dem einen oder andern Weg erfahren haben, aufgehört hat, für uns heimlich zu seyn?"

Denn theils wird wohl Niemand Das, was in einer Gerichtsstube geschieht, oder vielmehr von einem Menschen als geschehen niedergeschrieben wird, mit Begebenheiten vergleichen, welche, vor den Augen der Welt erfolgt, von tausend Federn zugleich niedergeschrieben und allen Ländern bekannt gemacht werden, d. i. Weltgeschichte mit — gerichtlichen Vorfällen und ihrer oft sehr problematischen Protocollirung identificiren; theils wird auch Niemand glauben, daß Das, was, obwohl an seinem Aufenthaltsort, jedoch bei verschlossenen Thüren erfolgte, um deswillen den Namen des Oeffentlichen verdiene, weil eine Person aus dem verschlossenen Zimmer heraus einen Bericht über das angeblich daselbst Vorgefallene nicht etwa ins Publicum, sondern an ein Dicasterium oder höheres Tribunal geschickt hat. Es gibt daher nur einen Unterschied zwischen Gerichtsöffentlich- und Gerichtsheimlichkeit, und die Erstere besteht darin, daß jedes Mitglied des Volks alle gerichtlichen Handlungen, deren Bekanntwerden im Volk der Zweck echter Justiz fordert, selbst sinnlich wahrnehmen darf, oder sie doch (wenn es wegen Ueberfüllung mit Zuhörern nicht selbst zu dem Gerichtssaal gelangt) durch die sinnlichen Wahrnehmungen völlig unparteiischer, nicht zu dem Gericht oder den Parteien gehöriger Personen auffassen kann. Nun erst, nachdem der Begriff der Oeffentlichkeit so bestimmt ist, kann man fragen, „ob die Gerichtsöffentlichkeit auf Criminalsachen zu beschränken oder auch auf Civilsachen auszudehnen und zwar ganz oder nur theilweise auf sie anzuwenden sey."

Der Verf. unterscheidet auch noch S. 30 f. zwischen örtlicher und persönlicher Gerichtsöffentlichkeit, zeigend, daß auch bei offnen Thüren und unter freiem Himmel das allerheimlichste

Verfahren gedenkbar, eine wahrhafte örtliche Oeffentlichkeit aber eigentlich nur unter freiem Himmel, oder höchstens in Kirchen möglich, in unsern Gerichtssälen hingegen, weil diese von dem „vielhundertköpfigen Volksriesen" höchstens einige Dutzend Köpfe zu fassen vermöchten, „unausführbar" sey, daß dagegen die persönliche Oeffentlichkeit (S. 35) außer den Richtern nur die Gegenwart anderer Personen, nicht aber die des Volkes nothwendig fordere. Ohne Zweifel beliebte der Verf. hier zu scherzen. Denn ernstlich kann er doch wohl zur Oeffentlichkeit nicht erfordern, daß ein ganzes Volk (warum nicht das ganze Menschengeschlecht?) an einen Ort gelange und sich von Dem, was dort geschieht und gesprochen wird, durch eigne Anschauung und sinnliche Wahrnehmung überzeuge. Eine Gemäldeausstellung ist darum doch öffentlich, wenn gleich nur eine gewisse Anzahl von Beschauern in die Säle gelassen werden kann, sobald nur jeder Zuerstkommende den Zutritt erhält. Die Einweihung einer Kirche geschieht öffentlich, wenn gleich das in den Kirchthüren befindliche Militair nur eine der Größe der Kirche angemessene Menschenzahl nach und nach einläßt; die Krönung des Königs von England ist um Nichts weniger völlig öffentlich geschehen, obgleich der Eintritt in die Westminsterabtei nur — gegen Einlaßkarten erfolgte. Dergleichen Sophistereien sollten sich in einem ernsten Werke nicht finden! Oertlich öffentlich geschieht Das, was jeder zuerst an einen Ort Kommende ungehindert daselbst wahrnehmen, also allen Uebrigen im Volk mittheilen kann, es mag nun übrigens dieser Ort blos 100 oder 100,000 Menschen fassen. Oeffentlich ist eine akademische Vorlesung auch in einem kleinen Auditorio, öffentlich der Gottesdienst in der allerkleinsten Kirche, öffentlich die Justiz in einem Gerichtssaale, wo Alles bei offnen Thüren mündlich verhandelt wird, und faßte er außer den Richtern selbst nur 50 ohne Vorrang und Parteilichkeit, blos nach der Frühzeitigkeit eingelassener Zuhörer. Doch auch diese Oeffentlichkeit hat ihre Grade; sie nimmt ab, jenachdem in der Zulassung des sich herzudrängenden Publicums parteiische Unterschiede gemacht werden. Doch bleibt sie, trotz dieser Unterschiede, noch immer Oeffentlichkeit; denn auch die mit parteiischer Auswahl Zugelassenen können das ganze Publicum, als hunderte von Zeugen, von Dem unterrichten, was dort vorfiel, können es den fernsten Ländern durch den Druck bekannt machen. Diejenige örtliche Oeffentlichkeit, welche der Verf. (vermuthlich blos in einem sehr unzeitigen Scherz) für die eigentliche erklärt, nämlich die unter freiem Himmel, wäre sogar für die Mehrzahl der Zuhörer die größte Heimlichkeit, da keiner der vom Tribunal sehr entfernt stehenden Zuhörer die ge-

richtlichen Verhandlungen, die Rede des öffentlichen Anklägers, die Aussage der Zeugen, die Vertheidigung des Angeklagten u. s. w. wegen der Entfernung zu hören vermöchte, ohngefähr eben so, wie das hochnothpeinliche Halsgericht nur von den Nahestehenden gehört zu werden pflegt, mithin bei aller Oeffentlichkeit für die meisten Zuschauer völlig heimlich ist. —

Hieraus dürfte denn ziemlich augenscheinlich hervorgehen, daß zur wahren Oeffentlichkeit der Justiz ein meilenlanger Raum im Freien, der etwa einige Millionen „des vielköpfigen Volksriesen" zu fassen vermöchte, nicht nur nicht nöthig, sondern sogar ganz untauglich sey, vielmehr ein Saal, wie ihn Privatgesellschaften zu Concerten, Privattheatern, Bällen, oder andern (allerdings mehr, als echte Justiz, unentbehrlichen) Dingen beinahe in allen mittlern Städten zu haben pflegen, zu einer solchen Oeffentlichkeit allenfalls hinreiche. Recens. möchte nicht einmal die Peterskirche in Rom, oder die Paulskirche in London zu einer Oeffentlichkeit, wie sie der Verf. fordert, tauglich finden, so lange nämlich die Stimmen der Geschwornen, öffentlichen Ankläger, Defensoren und Angeschuldigten sich nicht in Stentorstimmen verwandeln und weiter reichen sollten, als nach Homer gewöhnlich die Menschenstimme zu schallen und gehört zu werden pflegt. Noch hätte der Verf., wenn er ganz genau verfahren wollte, dem Begriff der örtlichen Oeffentlichkeit das Merkmal beifügen sollen, daß die Zuschauer und Zuhörer nicht — blind oder taub seyn müssen. Denn für Blinde und Taube wäre allerdings die öffentlichste Oeffentlichkeit — die unter freiem Himmel, oder in der Westminsterabtei u. s. w. völlig heimlich! — Dem Recens. kommt es vor, als sey es sehr überflüssig gewesen, die örtliche Oeffentlichkeit so weitläufig abzuhandeln, da wohl jeder Gebildete von selbst einsehen wird, daß an einem Ort, er sey größer oder kleiner, alsdann Etwas vollkommen öffentlich geschehe, wenn jedem zuerst Kommenden ohne Unterschied der Zutritt dazu verschafft, und vor dessen sinnlicher Wahrnehmung Alles so verhandelt und gesprochen wird, daß er Alles, was vorgeht und geredet wird, sehen und hören kann, daß mithin ganz und gar Nichts auf einen colossalen Umfang des Raums ankomme, ja daß ein zu großer Raum sogar schädlich sey, weil er die Wahrnehmung des Verhandelten den Entferntstehenden erschwert, wohl gar unmöglich macht.

Auch die persönliche Oeffentlichkeit definirt der Verf. S. 35 ganz falsch. Schon Dies ist fehlerhaft, daß er dabei den großen Unterschied zwischen der Oeffentlichkeit in Criminal- und der in Civilsachen nicht beachtet, sondern im Allgemeinen spricht.

Man kann vielleicht zugeben, daß, wenn in Civilsachen alles auf die Entscheidung Einfluß Habende in Gegenwart der Parteien verhandelt wird, Dieses den Namen und das Lob der Oeffentlichkeit wahrhaft verdiene, und doch ein Gleiches von den Criminalsachen leugnen. Nicht was vor andern Personen, außer dem Richter, geschieht, erfolgt in Criminalsachen öffentlich, sondern allerdings blos Das, was vor dem Volk vorgeht. Unter dem Volk ist aber natürlich nicht das ganze, an einem Ort versammelte Volk zu verstehen, sondern Jeder aus dem Volk, der zuerst an den Ort des Gerichts kommt, bis der Gerichtssaal (der freilich, selbst wenn der große Speisesaal in der Westminsterabtei dazu genommen würde, für ein ganzes Volk zu klein wäre) voll ist. — Auch bedürfen beide Geschlechter des Abscheus und der Abschreckung von Verbrechen, es bedarf ihrer vornämlich der S. 37 vom Verf. als überflüssig erwähnte Pöbel und das Gesinde. Auch den Zweck der größern Abschreckung hat aber die Oeffentlichkeit der Criminaljustiz. Und warum sollten sich nicht auch die vom Verf. S. 37 ausgeschlossenen Personen von der großen Wahrheit, daß kein Unschuldiger verurtheilt werde, überzeugen dürfen? Ganz anders kann man über Civilsachen urtheilen. Hier entsteht allerdings die Frage, ob die Zulassung Aller so ohne Unterschied nöthig, oder ob sie nicht vielleicht ganz überflüssig sey, ob die Zulassung der (Betheiligten) Parteien zu allen Verhandlungen nicht etwa hinreiche und für sich schon als wahre Oeffentlichkeit betrachtet werden könne?

Was der Verf. S. 35 über die auf die Parteien sich zunächst beziehende Oeffentlichkeit sagt, paßt blos auf den Civilproceß und kann als richtig zugegeben werden; aber wie schrecklich wäre es, wenn man es auf Criminalsachen anwenden und auch von ihnen behaupten wollte, es sey eine wahre, hinreichende Oeffentlichkeit der Criminalgerichte, wenn nur die Betheiligten, das heißt doch wohl, „der Staatsprocurator, der Richter, dessen Beisitzer und der Angeschuldigte," zu allen Verhandlungen zugezogen würden. Allerdings wäre schon Dieses weit besser, als die Verheimlichung und das stete im Rücken des Angeschuldigten Wirken unsers geheimen schriftlichen Inquisitionsprocesses! Allein Oeffentlichkeit wäre es nimmermehr, da ja nicht der Angeschuldigte allein, sondern zugleich das ganze Volk dabei interessirt ist, daß kein Unschuldiger verurtheilt, kein Schuldiger losgesprochen werde, die Ausschließung des Publicums von den Gerichtssälen aber vom Volk als ein sichres Kennzeichen beabsichtigter Parteilichkeit und eines bösen Gewissens betrachtet wird.

Das Resultat von alle Dem scheint, daß der Verf. den ei-

nen Grundbegriff seines Werkes, die Gerichtsöffentlichkeit, nicht richtig definirt habe. — Will man die Gerichtsöffentlichkeit durchaus im Allgemeinen definiren und diesem Gattungsbegriff die Oeffentlichkeit in Criminal- und die in Civilsachen, als Arten, unterordnen, so müßte das gemeinschaftliche Merkmal darein gesetzt werden, daß allen bei den gerichtlichen Verhandlungen Interessirten aus dem Volk der Zutritt zu den Gerichtssälen und gerichtlichen Verhandlungen ungehindert freistehe. Beim Criminalproceß wäre es dann offenbar, daß, weil das ganze Volk (d. i. die bis zur Anfüllung des Gerichtssaales aus ihm sich Versammelnden) der Mitinteressirte sey; bei den Civilsachen entstände aber erst die Frage, wer als dabei interessirt zu betrachten sey, ob die Parteien allein, oder zugleich das ganze übrige Volk. Könnte dargethan werden, daß das ganze übrige Volk auch bei der eignen anschaulichen Kenntniß der Civilprocesse ein Interesse habe, so würde dann folgen, daß, wenn wahre Gerichtsöffentlichkeit stattfinden solle, auch bei ihnen das ganze Volk — quilibet ex populo — zugelassen werden müsse.

Zweites Hauptstück. Von den Hauptgattungen und Grundformen der rechtsthümlichen Oeffentlichkeit. — Diese Hauptgattungen und Grundformen ergeben sich, nach dem Verf.,

A. aus der Verschiedenheit des Rechtsgrundes, und des Zwecks, zu welchem das Volk bei Ausübung der Richtergewalt zugegen ist. — Das Volk erscheine nämlich bei Gericht,

1. weil es (wie das römische Volk in den eigentlichen judiciis populi) selbst richte, oder wenigstens an der Ausübung des Richteramts Theil nehme. Wo Dies der Fall sey, verschwände der Gegensatz zwischen dem Gericht und einem Publicum mit Allem, was die Ansichten der neuesten Zeit daran geknüpft hätten, ganz; denn hier sey das Publicum ein Gericht, und das Gericht das Publicum. Auch wäre bei dieser Art Gerichtsöffentlichkeit jede Partei eben so sehr in die freie unbegrenzte Gewalt ihrer Richter gegeben, als sie es sey, wenn nur wenige Richter bei verschlossenen Thüren zu Gericht säßen. Wer unter freiem Himmel vor Tausenden, die über ihn Gewalt hätten, allein erscheine, stehe eben so allein und unbeschützt, als stände er blos vor zehn bei verschlossenen Thüren. Nur sey dabei noch der Unterschied, daß Tausende weit weniger Ursache hätten, sich vor Unrecht zu scheuen, als Wenige, und daß, wer in peinlichen Sachen vor dem Volke selbst sich verantworten müsse, den Beleidigten selbst und in diesem oft nur einen aufgewiegelten Feind zu seinem Richter habe. Und nun führt der Verf. des Miltiades Verurtheilung (Herodot. VI. c. 132 — 136) nicht c. 131. als Beleg an.

Rec. hält diese ganze Erörterung für überflüßig. Daß das Richteramt von der ausübenden und gesetzgebenden Gewalt getrennt, daß insbesondere die Staatsgewalt vom Volk nicht unmittelbar sondern blos durch Repräsentanten geübt werden dürfe, darüber ist unser Zeitalter einig. Wozu also weitläufige Erörterungen Dessen, was Niemand bezweifelt? Der Verf. schrieb ja für unser Zeitalter, nicht für das des Miltiades! Uebrigens könnte das Beispiel des Letztern nicht einmal als Beleg eines vom Volk gesprochenen ungerechten Urtheils angeführt werden, da des Miltiades von Herodot VI. c. 132—136 geschildertes Verfahren als eine eigenmächtige und tollkühne Kriegsexpedition erscheint, deren unglücklicher Ausgang wohl in allen Staaten einem 70 Schiffe und eine bedeutende Armee aus Privathaß aufs Spiel setzenden General theuer zu stehen gekommen seyn würde. Der Verf. scheint übrigens die Stelle nicht gelesen zu haben, sonst hätte er sie schwerlich hier anführen können. — Man sieht schon hier sehr deutlich, wie nothwendig es für den Verf. war, die Frage, „ob die Jury in Criminalsachen zur wahren Oeffentlichkeit unentbehrlich sey?" (eine Frage, die er nicht einmal aufgeworfen, geschweige beantwortet hat!) hier zu beantworten: wie viele unnütze Untersuchungen hätte er sich dann erspart! Jetzt sitzt das ganze Volk in keinem policirten Staat zu Gericht; wozu also die Erwähnung der Folgen eines solchen zu Gericht Sitzens? Mangelt es etwa jetzt so so sehr an nothwendigen Untersuchungen, daß wir Zeit hätten, an nicht mehr vorhandene Fälle zu denken, — gleichsam Rechtstheorien für die Mondbewohner aufzustellen?

Ein zweiter Fall, dessen der Verf. S. 45 ff. gedenkt, ist der, daß das Volk, als der wahre Souverain des Staats, die Gerichtsbarkeit nicht in eigner Person, sondern durch besondere Magistrate und Richter ausübe. Dann sey zwischen dem Gericht und dem Publicum derselbe Unterschied, wie zwischen dem Richter als Beamtem und dem Volk als seinem Gerichtsherrn. Das Volk erscheine dann bei dem Gericht — vermöge der oberaufsehenden Gewalt, und lasse unweisen Richtern künftig bei Bewerbungen um öffentliche Aemter seinen Widerwillen fühlen. „Richter (sagt von dieser Form der Verf. S. 47) die ihren allergnädigsten Herrn, das Volk, welches erheben und vernichten kann, bei Ausübung eines Amtes stets in der Nähe vor Augen und im Rücken haben, werden durch die im Voraus erklärte, immer drohende Meinung jenes Herrn, sich gewiß um ein bedeutendes stärker bedrängt fühlen, als es bei unsern heutigen, zumal unter den Schutz einer Verfassung gestellten Richtern der Fall seyn möchte, wenn ja einmal ein Cabinets- oder Ministerialbefehl die Waage der Gerechtigkeit aus ihrem Gleichgewichte zu bringen versuchen sollte. Und wenn

man unsrer bestehenden Gerichtsform, unter Anderem, den möglichen Einfluß einer Cabinetsjustiz zum Vorwurfe macht, so sollte dabei wenigstens nicht übersehen werden, daß es ziemlich gleichgültig ist, wo die Willkür, welche die unbefangene Gerechtigkeit meistert, ihren Sitz habe; ob in einem geheimen Kabinet oder auf einem offnen Markt, und daß die allerwillkürlichste Kabinetsjustiz noch bei weitem nicht so gefährlich ist, als die willkürliche Marktjustiz eines allerdurchlauchtigsten Volks, das zugleich den großmächtigsten Pöbel in sich begreift." Alles größten Theils wahr, doch nicht zur Sache führend! Es ist ja nur die Frage, wie jetzt Oeffentlichkeit der Justiz zu vermitteln, ob sie zweckmäßig oder nicht sey?

Ein dritter Fall dünkt dem Verf. S. 48 die Gerichtsöffentlichkeit in Despotien. Sie bestehe darin, daß das sogenannte Volk nur als ein persönliches erscheine, ohne alles Recht, ohne allen Anspruch, als eine blos gaffende, störende, nur leidend theilnehmende Menge. Rec. kann nicht begreifen, wie so etwas eine Art von Gerichtsöffentlichkeit genannt werden dürfe. Nach dieser Ansicht gebührt unserm hochnothpeinlichen Halsgericht auch das Prädicat der Gerichtsöffentlichkeit. Wirklich scheint der Verf. den Beweis seiner bereits im Jahr 1812 geäußerten freisinnigen Ideen S. 416 aus seiner damaligen Vertheidigung der Zweckmäßigkeit des — hochnothpeinlichen Halsgerichts, das er S. 417 f. auch für Oeffentlichkeit der Criminaljustiz ausgibt, zu entlehnen.

Als vierte Art stellt der Verf. S. 50 die in verfassungsmäßig beschränkten Monarchien auf, „in welchen das Volk zwar weder als Souverain noch als Gerichtsherr gedacht werden dürfe, aber doch in seiner Gesammtheit als eine staatsrechtlich anerkannte moralische Person dastehe, ausgestattet mit Rechten, welche selbst dem Thron gegenüber geltend seyen."

Hierauf werden B, aus der Zahl und dem Umfang der gerichtlichen Handlungen, welche in den Kreis der Oeffentlichkeit gezogen oder von diesem ausgeschlossen wurden, S. 51 folgende Hauptarten der Gerichtsöffentlichkeit abgeleitet, nämlich 1) die absolute (unbeschränkte), 2) die relative (beschränkte), 3) die absolutbeschränkte. Die erstere ist dem Verf. da vorhanden, wo ohne Ausnahme alle Handlungen des Gerichts in Gegenwart der Parteien und des Publicums, und alle Handlungen der Parteien vor diesem öffentlich versammelten Gericht geschehen. Von dieser Art sey das Gerichtsverfahren der alten germanischen Völker und der Römer bis zum Jahr 616 gewesen. Die zweite sey die, wo nur Einiges öffentlich geschähe, und sich „entweder der Anfang oder das Ende des Rechtsstreits in die Verborgenheit verlöre." —

Vereinigt sich die erste und zweite Art, so entsteht nach S. 53 eine dritte, „die das entgegengesetzte Aeußerste von der unbeschränkten Gerichtsöffentlichkeit, nämlich eine absolut-beschränkte bildet, welche wir (was sich weiter unten klärer zeigen wird) in dem französischen Verfahren finden." Rec. versteht hier den Verf. nicht. Es kann, dünkt ihn, nur entweder eine absolute, oder eine relative Gerichtsöffentlichkeit, kein als Mittelding zwischen Beiden schwebendes Drittes geben. Dieses vermeintliche Dritte gehörte ja öffenbar nur zur beschränkten Oeffentlichkeit.

Die beschränkte Oeffentlichkeit (richtiger wohl: die Beschränkung der Oeffentlichkeit) ist nach dem Verf. S. 54 zwiefach, die bei dem Anfang, und die bei dem Ende des Processes. Beim Anfang ist z. B. die Gerichtsöffentlichkeit im französischen Civilproceß dadurch beschränkt, daß der erste Schriftwechsel der Parteien durch Vermittelung des Huissier und ohne Kenntniß des Richtercollegii vor sich geht, zu Ende, wenn die Richter die Abstimmung (nicht die Berathung darüber) im Geheimen verrichten, z. B. durch Täfelchen, wie bei den Römern nach der lex Cassia und Coelia. Bei Strafsachen müsse (S. 58) Das, was der Versetzung einer Person in den Anklagestand vorhergeht, eben so, wie die zu Begründung einer Criminalanklage erforderlichen Erkundigungen, nothwendig im Geheimen geschehen. Oeffentlichkeit würde hier den Zweck der Vorgerichtstellung selbst zerstörer. Wo Geschworne über Schuld oder Nichtschuld entscheiden sollten, dürfe die Nichtöffentlichkeit nicht weiter gehen (?), als bis zum Erkenntniß auf Versetzung in den Anklagestand. Außerdem würde für die Oeffentlichkeit (S. 59) mehr nicht, als höchstens die Verkündung des „Schuldig" oder „Nichtschuldig" übrig bleiben, folglich noch weniger, als Nichts, nämlich ein lächerliches Etwas." Der Verf. scheint sonach die in England vor der großen Jury öffentlich erfolgende Untersuchung der Frage, ob Jemand in Anklagestand zu versetzen sey, zu mißbilligen. Außerdem hätte er die Zulässigkeit der Nichtöffentlichkeit unmöglich auf die angegebene Art behaupten können!

„Im schriftlich geheimen Inquisitionsproceß lasse sich (S. 60) die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit nur so denken, daß nach geschlossenem, urkundlich beglaubigtem Beweisverfahren der Angeschuldigte seinen Richtern gegenübergestellt und hier, auf den Grund der geführten Hauptuntersuchung, öffentlich angeklagt und öffentlich vertheidigt werde, was jedoch, weil der Richter hauptsächlich auf die Acten selbst sein Urtheil zu gründen habe, zu nicht viel mehr, als zur Förmlichkeit und Feierlichkeit dienlich seyn werde, wenn man nicht noch Anderes damit in Verbindung

setzte, was einerseits die Bekräftigung der Gesetzlichkeit der Untersuchung und des Inhalts der Untersuchungsprotocolle, andererseits die Versicherung der Vollständigkeit aller Schutzmittel des Angeschuldigten beabsichtige, als z. B. wenn er bekannt habe, die wiederholte Befragung desselben über alle für seine Verurtheilung wesentliche Hauptumstände der That, und, wenn er ganz oder zum Theil im Läugnen beharrte, die Vorhaltung der ihn beschwerenden Zeugenaussagen, die Nennung des Namens oder persönliche Gegenstellung der Zeugen und dergleichen. Daß übrigens unter diesen Voraussetzungen die Mündlichkeit und Oeffentlichkeit, weit entfernt, irgend Etwas an dem Verfahren abzukürzen, vielmehr dieses noch um einen guten Theil verlängere, auch die Kosten der Untersuchung noch mit den nicht geringen Kosten der Aburtheilung vermehre: dieses sey wohl schon beim ersten Blicke einleuchtend. Mache die öffentliche Mündlichkeit des strafrechtlichen Verfahrens hauptsächlich auf Schnelligkeit und Kürze ihre Rechnung, so könne diese freilich nirgends zutreffen, als unter der Voraussetzung — eines Geschwornen-Gerichts." — Hier war ohne Zweifel der Ort, wo sich der Verf. über die Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit der Jury für Criminalsachen, so wie über die zweckmäßigste Einrichtung derselben bestimmt hätte erklären sollen. Schnelligkeit und Kürze sollen, nach dieser Aeußerung, die Jury für Criminalsachen allein empfehlungswürdig machen? und warum? Weil man nur von einem Geschwornen-Gericht „die Bekräftigung der Gesetzlichkeit der Untersuchung und des Inhalts der Protocolle, so wie die Versicherung der Vollständigkeit aller Schutzmittel des Angeschuldigten (welche dem Verf. auch wünschenswerth erscheinen!) kurz und schnell erlangen könne." Wie nun aber, wenn diese schönen Dinge auch trotz der allergrößten Langsamkeit und Weitläufigkeit von der erwähnten centauer-artigen Verbindung der Oeffentlichkeit mit dem Inquisitionsproceß durchaus nicht zu erlangen wären? Der Verf. sagt ja selbst, daß der Inquisitionsrichter, trotz des erwähnten öffentlichen Verfahrens hauptsächlich (was mag dies wohl heißen?) auf die Acten zu sehen habe. Gleichwohl gnügen dem Verf. Acten auch nicht; denn sonst würde er keine „Beglaubigung ihres Inhalts durch mündliche und öffentliche Verhöre des Angeklagten und der Zeugen" für nöthig erachten. Es ist ja also offenbar, daß er sich durch seine eignen Gründe widerlegt. Seine eignen Ansichten fordern (wie man sieht) Anerkennung der Unentbehrlichkeit der Jury für Criminalsachen von ihm; gleichwohl will er ihr mit einer bei einem so scharfsinnigen Denker unbegreiflichen Halbheit nur eine (auf Kürze und Schnelligkeit berechnete) voraussetzungs-

weise Nothwendigkeit zugestehen. Wenn der Inquisitionsrichter hauptsächlich (das heißt vermuthlich in Dingen, worauf die Entscheidung beruht) auf die Acten, nicht auf die öffentlich mündliche Schlußverhandlung sehen soll, so ist ja diese ganz überflüssig, mithin nur — eine unverzeihliche Verspottung des Volks. Ist aber eine solche öffentliche Beglaubigung des Acteninhalts unentbehrlich, so sind ja die Acten offenbar überflüssig, und es gewährt blos das öffentlich mündliche Verfahren vor der Jury, und zwar nicht blos „kurz und schnell," sondern überhaupt nur jene, auch dem Verf. als nothwendig erscheinende, Beglaubigung der Thatsachen. Der Richter kommt dann nicht in Verlegenheit, ob er „hauptsächlich" nach den Acten oder auch — einigermaßen nach den öffentlich mündlichen Schlußverhandlungen entscheiden soll, sondern er (die Geschwornen) weiß, daß er sich blos an das öffentlich mündlich Verhandelte allein zu halten habe. Zwischen dem Inquisitionsproceß und der Jury gibt es durchaus kein Mittelding, keine Combination. Jede wahre Verbesserung des Erstern würde die Letztere nothwendig machen oder zu ihr führen.

Fragt man, was der Verf. in diesem Hauptstück ausgeführt habe, so dürfte es wohl einleuchten, daß er weit besser gethan hätte, alle Handlungen des Civil- und Criminalprocesses auf das sorgfältigste einzeln durchzugehen und bei jeder zu untersuchen, ob sie sich zur Oeffentlichkeit oder Geheimhaltung eigne, vorausgesetzt, daß die Verwirklichung der Idee wahrer, echter Justiz die Absicht ist. Denn wozu können die gegebenen Andeutungen vom Anfang und Ende des Processes dienen? Wer das große Thema wahrhaft gründlich durchdenken oder gar abhandeln will, muß sich durchaus zu einer Kritik aller processualischen Handlungen, die entweder an sich nothwendig oder doch in den policirten Staaten hergebracht sind, entschließen, oder es entsteht unbestimmtes, allgemeines Raisonnement. Dabei muß aber 1) ein klarer Begriff der Gerichtsöffentlichkeit, 2) die richtige Idee echter Justiz vorleuchten, und 3) muß wenigstens der Civil- und Criminal-, (wo nicht gar noch außerdem der Polizei- und Verwaltungs-) Proceß *) jederzeit auf

*) Verwaltungs-Processe, d. i. solche, in denen der Staat selbst, als Kläger oder Beklagter, gegen einzelne Bürger auftritt, und Verhandlungen der richterlichen (streitigen) Polizei scheinen Vielen ein ganz anderes Proceßverfahren nöthig zu machen, als das des gewöhnlichen Civil- und Untersuchungs-Processes. Daher dürfte die Untersuchung über Mündlichkeit und Oeffentlichkeit vielleicht auch auf diese Arten von Rechtssachen insbesondere zu richten seyn.

das genaueste unterschieden werden. Rec. leugnet nicht, daß der Verf. Fingerzeige zu Uebersichten gegeben habe, die dem historischen Politiker sehr interessant seyn können, zweifelt aber, daß solche Mittheilungen das aufgestellte blos praktische Thema bedeutend zu fördern vermögen.

Das ganze dritte Hauptstück: „Geist und Wesen der altdeutschen Gerichtsöffentlichkeit hätte sehr füglich wegbleiben können. Mögen unsre Vorfahren auch immer eine ganz andre Gerichtsöffentlichkeit gekannt haben, als die ist, welche der Zeitgeist verlangt, was verschlägt dies? Es ist ja blos von der Verbesserung unserer gegenwärtigen Gerichtsverfassung die Rede. Besser hätte der Verf. gethan, wenn er blos das ausgehoben hätte, was ihm von der altdeutschen Gerichtsverfassung noch jetzt brauchbar dünkte. Daß aber z. B. nur alle freie Gutsbesitzer eines Bezirks theils als Urtheilsfinder, theils als Zeugen bei den Gerichten erscheinen durften (S. 69), wird wohl Niemand für eine Vollkommenheit ausgeben, oder solche und ähnliche Einrichtungen auf unser Gerichtswesen anwendbar finden.

Der Verf. scheint sich zu Anfang des vierten Hauptstücks, das von den Gründen der Nothwendigkeit öffentlicher Rechtspflege im Allgemeinen handelt, (S. 87) wegen solcher offenbar zweckwidrigen Abschweifungen gleichsam selbst zu tadeln. Er sagt:

„Nur solche Gründe, welche entweder aus dem Wesen der Gerechtigkeit im Allgemeinen, oder aus der Nothwendigkeit, derselben eine so viel möglich vollkommene Verwaltung zu sichern, oder endlich aus den Rechtsverhältnissen monarchisch-republikanischer Staaten abgeleitet sind, können bei uns für die Oeffentlichkeit der Rechtspflege entscheiden. Und an solchen guten Gründen ist die Gerichtsöffentlichkeit allerdings stark genug, um einer Beihülfe der schlechtern entbehren zu können."

Hätte er doch diese Ansicht durch das ganze Werk festgehalten, wie viel hier Ueberflüssiges (was vielleicht an sich und in einem historischen Werk großen Werth hat) wäre dann weggeblieben! — Die ganze Floskelnreihe (S. 86 — 92) (denn anders kann man diese, Jean Paul Richtern nachgeahmten Tiraden schwerlich nennen!) hätte sich der Verf. durch die S. 91 u. 92 befindlichen zwei trefflichen Aeußerungen ersparen können:

„Nähme ihr (der Gerechtigkeit) auch die Verborgenheit Nichts von ihrem innern Wesen, so entzöge sie ihr wenigstens Viel oder Alles in der Meinung; bedürfte sie gleich nicht der Oeffentlichkeit, ungerecht zu seyn, so bedürfte sie derselben gleichwohl, um nicht, selbst wo sie nur gerecht ist, ungerecht zu scheinen." Und S. 92:

„Wenn Gerechtigkeit eine der stärksten Grundsäulen des Staats ist, wie sie es wirklich ist, so wird dabei doch immer nothwendig vorausgesetzt, daß sie auch wirklich als die Gerechtigkeit vom Volke betrachtet und geachtet werde. Wenn aber das Vertrauen von ihr gewichen ist, so ist mit dem Vertrauen sie selbst in der öffentlichen Ueberzeugung verschwunden, und damit auch jene mächtige Grundsäule eingesunken."

Schön, sehr schön sagt der Verf. S. 94: „Der Beweis, daß es zur Sicherung unparteiischer Rechtspflege der Zulassung anderer Personen nicht bedürfe, beweist auch wirklich gar nichts, so lange nicht zugleich erweislich ist, daß jene Oeffentlichkeit die Zwecke der Rechtsverwaltung wesentlich störe oder gefährde; ein Beweis, von dem man im voraus gewiß seyn kann, daß er mit Erfolg nicht geführt werden könne, weil ihm das Beispiel so vieler Völker und so vieler Jahrhunderte entgegensteht. So weit derselbe bisher versucht worden, geht er nicht über einzelne kleine und seltne Nachtheile hinaus, die vor den bei weitem größeren Vortheilen in Unbedeutenheit verschwinden, und schon allein von den verderblichen Folgen des Mißtrauens in die Gesetzlichkeit der Gerechtigkeitspflege vollkommen überwogen werden. Sollte es keine besonderen Gründe geben, die Gerichtsthüren zu öffnen, so gibt es wenigstens auch keine, diese Thüren zu schließen; ist hinter dieser Thüre Nichts zu sehen, was der Mühe des Zusehens lohnte, so lasse man sie wenigstens offen stehen, damit man eben sehe, daß — Nichts zu sehen sey. Der einer Untreue bezüchtigte ehrliche Mann, wird er nicht bereitwillig seine Behälter öffnen, um sich von allem Verdacht zu reinigen? Und können wohl unsre Gerichte weniger thun, als dieser ehrliche Mann? oder dürfen sie zugeben, daß die öffentliche Meinung von ihnen wie von einem Menschen spreche, welcher, statt auf rechtliches Begehren seinen Koffer zu öffnen, immer nur von seiner Ehrlichkeit spricht, und während er den Schlüssel mit beiden Händen festhält, fortwährend auf das eifrigste betheuert, daß inwendig nicht das kleinste Stückchen ungerechten Guts zu finden sey?"

Im fünften Hauptstück (von der Oeffentlichkeit der Rechtspflege in unmittelbarer Beziehung auf die Parteien selbst) äußert der Verf. S. 96:

„Eine die Parteien selbst ausschließende, übrigens noch so allgemeine Gerichtsöffentlichkeit wäre nicht viel mehr, als klingender, gleißender Pomp."

Und S. 97: „Wo Gefahr einer parteiischen Rechtspflege vorhanden ist, bedroht diese zunächst blos Denjenigen, der als Verfolger oder als Verfolgter dieses Gericht über sich anzuerkennen hat; die Uebrigen hingegen nur mittelbar, in soferne nämlich, als sie sich selbst in die Möglichkeit eines künftigen ähnlichen Falles denken. Darum muß Jenem auch die Oeffentlichkeit der Gerichte ganz zunächst und vorzüglich gelten, und wenn gleich die das Volk selbst mit umfassende Oeffentlichkeit als eine blos schmückende Zuthat betrachtet werden dürfte, so wäre damit noch nicht das Mindeste gegen die unbedingte Nothwendigkeit der ersten erwiesen." Der Verf. deducirt nun das Recht jeder Partei, Alles, was in Bezug auf ihr Recht bei Gericht vorgeht, zu wissen, folgendermaßen:

„Wie die Partei ein Recht hat auf sich selbst und das Ihrige, das sie vor Gericht verfolgt oder vertheidigt, so hat sie auch den unbestreitbaren rechtlichen Anspruch auf die reinste klarste Kenntniß alles Desjenigen, was auf das Ihrige so wesentlich einwirkt, daß es über Gewinn oder Verlust desselben entscheidet."

Ferner: „Was zu meinem Recht gehört, das gehört auch zu meinem Wissen und kann diesem, ohne Verletzung des Rechts selbst, nicht entzogen werden."

Angenommen, dieser Beweis wäre bündig, (er ist es schon um deswillen nicht, weil es alsdann auch ein Recht geben müßte, die Zeugen vor ihrem Verhör auszufragen und sich mit ihnen über ihre künftigen Aussagen zu besprechen, alle Papiere des Gegners, weil in ihnen Beweisdocumente enthalten seyn können, zu durchsuchen u. s. w.) so ist es wohl offenbar, daß er blos auf Civilprocesse passe, nicht auf Untersuchungssachen. Denn sollte er auch für die Letztern ohne alle Einschränkung gelten, so würde ja folgen, daß der Angeschuldigte selbst bei der Berathung der Jury (oder des entscheidenden Tribunals) zugezogen werden müßte! Was kann sein Recht wohl näher angehen, als diese Berathung? Auch müßte man ihn sogar von der bevorstehenden Arretirung benachrichtigen! Denn was kann für das Recht eines Unschuldigen wohl wichtiger seyn, als diese Nachricht? Richtiger und allgemeiner ist wohl der S. 98. aufgestellte zweite Grund:

„Daß ein zur richterlichen Behandlung ausgestelltes Recht bei seinem Durchgange durch verborgene gerichtliche Wege allerdings wesentlich gefährdet sey." (S. 99.) „Denn was z. B. die angeordnete Oberaufsicht betrifft, so mußte diese bisher, wenigstens

in der Regel, sich auf die bei dem Gericht erwachsenen Acten oder auf die Berichte beschränken, welche ein Gericht über sich selbst erstattete. Dieser durch Berichte und Tabellen vermittelten Aufsicht liegt aber der seltsame Gedanke (ja wohl sehr seltsam!) zum Grunde, daß der einer Aufsicht Bedürftige gar wohl auch über sich selbst zum Aufseher bestellt werden könne, und daß, wer einer schlimmen Aufführung beargwohnt ist, wenigstens alsdann vollen Glauben verdiene, wenn er seinen Vorgesetzten in Tabellenform die schriftliche Versicherung ausstellt, daß Alles bei ihm in der besten gesetzlichen Ordnung sey. Und was jene Acten betrifft, so sind zwar sie selbst Handlungen des Gerichts, zeigen doch aber weiter Nichts, als — sich selbst (sehr wahr!). Wie sie geworden, was hinter ihnen liegt, was ihnen vorausging, was nebenbei geschah oder nicht geschah, als sie angefertigt wurden: von allem Dem erscheint an ihnen mehr nicht, als sie selbst davon zu melden für gut fanden. Das eigentliche Handeln des Gerichts ist unbeobachtet vorübergegangen; was noch dasteht, ist ein bloßes Ergebniß, von welchem auf die Art und Weise des Handelns bei weitem nicht mit Sicherheit zurückgeschlossen werden kann."

Auch die Controle des französischen Staatsanwalts wird S. 100 ohne die Oeffentlichkeit der Gerichte mit Recht für kein wahres Schutzmittel der Parteien selbst (sondern höchstens des Staatsinteresses) erklärt.

Der Verf. geht nun S. 103 die gerichtlichen Handlungen (aber leider nur in viel zu allgemeinen Uebersichten!) durch, sie 1) in leitende, 2) beurkundende und 3) entscheidende eintheilend. „Die leitenden (blos auf Erforschung oder Mittheilung der Erklärungen der Parteien sich beziehenden) könnten ihrer Natur nach (S. 104) nicht öffentlich seyn."

„Die beurkundenden (oder die Versicherungen des Gerichts, daß Etwas von ihm selbst oder von andern vor ihm geschehen sey) erforderten die Gegenwart der Betheiligten S. 104) sowohl hinsichtlich der zu beglaubigenden Handlung, als bei dem richterlichen Acte der Beglaubigung selbst nothwendig."

Wahrhaft classisch sagt der Verf. von der Entfernung der Parteien bei Zeugenverhören S. 105:

„Hingegen bei einer der allerwichtigsten und bedenklichsten Handlungen, bei Vernehmung der Zeugen, glaubt unsre Rechtsverfassung, hierin mit der altfranzösischen übereinstimmend, die Parteien und deren Vertreter entfernen zu müssen, um diese erst

späterhin blos mit dem hinter ihrem Rücken zu Papier gebrachten Ergebnisse zu befriedigen. Weder das römische, noch das altgermanische Recht kannten diese bedenklich vorsichtige Zurückhaltung, welche man gesetzlich durch den sogenannten jüngsten Reichsabschied begründet und damit rechtfertigt, daß hierdurch am besten die Unbefangenheit des Zeugen bewährt und dem Einflusse der Gunst oder Furcht auf dessen Aussagen am sichersten vorgebeugt werde. — Aber welch ein Zeuge, der nur hinter dem Rücken des Andern wahrhaftig ist! dem man zutraut, er möge weniger, als wahr ist, oder mehr, als wahr ist, aussagen, je nachdem er Demjenigen, wider oder für welchen er zeugen soll, in die Augen sieht! Welche Gesetze, die, indem sie auf solche Weise die Feigheit des Charakters berücksichtigen, eben diese Feigheit, und mit dieser die Zweideutigkeit, Tücke und Falschheit hegen und nähren! Fürchtet man die Befangenheit des Zeugen, warum fürchtet man nicht noch weit mehr von dem Leichtsinn, von der stumpfen Unaufmerksamkeit und lässigen Gleichgültigkeit desselben? Hat etwa der Zeuge nicht weit mehr Ursache, seine Gedanken zu schärfen, sich vorsichtiger zu erklären, seine Worte bedächtlicher nach der Wahrheit abzumessen, wenn er Demjenigen gegenüber steht, über welchen jetzt seine Aussage entscheidet? oder ist es etwa leichter, einem Andern in das Angesicht, als hinter dem Rücken desselben zu lügen? Wenn auch der Zeuge in Abwesenheit des Betheiligten die volle reine Wahrheit gesprochen hat; wer bürgt diesem dafür, daß der Zeuge nicht mehr oder nicht weniger gesprochen habe, als das Protocoll besagt? daß nicht das todte Wort auf dem Papier bestimmter oder unbestimmter lautet, als das lebendige, das aus des Zeugen Mund gegangen ist, aber auf dem langen Weg durch das Ohr in den Kopf des Richters, und von da aus dessen Mund durch den Kopf und die Feder eines Schreibers, vielleicht ganz seltsam seine Gestalt verändert hat? — Dafür bürgen ihm der Richter und des Richters Schreiber! — Aber wer leistet ihm Bürgschaft gegen den Irrthum oder gegen heimliche Gunst oder Mißgunst dieser Menschen, oder gegen die offene Frechheit eines parteiischen Richters, welcher den Zeugen beredet, mehr, weniger oder anders auszusagen? Was sichert ihn gegen alles Dieses, zumal in Staaten, wo der Schreiber Nichts als ein bezahlter Lohndiener des Richters, und wo es überdieses nicht ungewöhnlich ist, daß der Schreiber ohne den Richter allein im Amte sitzt und die Richtigkeit seiner Handlungen nur durch einen Bettug verbürgt? Die Vorlesung des Protocolls, sammt der bestätigenden Unterschrift des Zeugen gibt bei weitem noch keine

vollkommene Versicherung für die Richtigkeit des Inhalts. Denn dieser Zeuge, der von der rechtlichen Folge seiner Aussage nicht selbst betroffen wird und vielleicht der Pflicht, Zeugniß zu geben, nur mit Verdruß sich entledigte, hat bei weitem die Aufforderung nicht, dem Vorgelesenen eben die sorgsame Aufmerksamkeit, wie der Betheiligte selbst, zuzuwenden. Ueberdieses weiß er, dem die Beziehungen seiner Aussage oft ganz unbekannt sind, das Gewicht der Worte und Wörtchen, die Bedeutenheit dieses oder jenes scheinbar geringfügigen Umstandes, welcher zugesetzt, weggelassen, unmerklich verändert worden, in den seltensten Fällen gehörig zu würdigen."

Wenn aber der Verf. S. 109 in der 14ten Anmerk. die Gegenwart des Vertheidigers bei den Zeugenverhören in unserm geheimen Inquisitionsproceß als einen Ersatz der (man sieht nicht, aus welchem Grunde) für bedenklich erklärten Zuziehung des Angeschuldigten erklärt, so kann ihm Recens. nicht beistimmen. „Nur der Beschuldigte könnte durch augenblickliche factische Mittheilungen die Gegenwart des Defensors bei den Zeugenverhören nützlich machen. Der Defensor kennt ja weder die Zeugen, noch die Thatsachen." Hält also der Verf. die Zuziehung des Defensors zu den Zeugenverhören für unentbehrlich, so muß er ja auch die des Angeschuldigten zugleich für nothwendig halten. — Solche und ähnliche Halbheiten macht die Jury entbehrlich! Vor der Jury erscheint der Angeklagte nebst seinem Defensor, den Zeugen gegenüber, bespricht sich mit dem Defensor, und dieser oder er selbst thun nun Fragen an die Zeugen, welche nothwendig zur Wahrheit führen müssen. Auch muß ja der Angeschuldigte selbst überzeugt werden, daß sein Defensor ihn nicht — durch Stillschweigen verräth! Er bedarf ja nicht blos des Schutzes gegen bösartige Richter und Actuarien, sondern eben so sehr gegen einen verrätherischen — Defensor. Der Letztere ist vor der Jury nicht möglich. Der Angeschuldigte könnte ihn ja auf der Stelle unterbrechen, ergänzen, ja — Lügen strafen! Schon hieraus ist zu ersehen, daß der Verf. in seinen wichtigen Gegenstand nicht gehörig eingedrungen ist. Außerdem wäre eine Behauptung, wie die erwähnte, unmöglich gewesen.

Die entscheidenden Handlungen des Gerichts können nach S. 110 ff. nur bei collegialisch zusammengesetzten Gerichten öffentlich seyn. „Das entscheidende Verfahren löse sich nämlich auf 1) in die Darstellung der Sache, 2) in die Berathung, 3) in die Abstimmung, 4) in die Schlußfassung." — „Die Darstellung der Sache, sofern sie durch ein Mitglied des Gerichts erfolge,

fordere **nothwendig** die Anwesenheit der Parteien oder ihrer Anwälde."

„Nur persönliche Gegenwart (sagt der Verf. 112 ff. sehr wahr) gewährt den Parteien die volle beruhigende Ueberzeugung, daß alle vorgeschriebenen Formen gehörig beobachtet worden sind, daß während des Vortrags das Gericht in gesetzlicher Zahl versammelt gewesen, daß demselben die Sache vollständig und richtig vorgetragen worden, daß die urtheilenden Richter diesem Vortrage fortwährend, in würdiger ernster Haltung, und, soweit dieses von außen zu beobachten ist, mit gehöriger Aufmerksamkeit beigewohnt haben. **Wo der Amtsgenosse nur seines Gleichen zu scheuen hat, ist Jeder geneigt, dem Andern die Nachsicht zu gewähren, welche er vielleicht irgend einmal auch von ihm für sich selbst in Anspruch zu nehmen hat.** Kein Augur schämt sich vor einem Augur der Geheimnisse seiner Kunst; sie belächeln sich nur, wenn sie einander begegnen, und man weiß, was dieses Lächeln zu bedeuten hat. Und so kann denn allerdings (ut sunt homines) zwischen den verschlossenen Wänden des Gerichtssaals in Abwesenheit der Parteien sehr leicht gar Manches geschehen, was Schaam und Furcht unfehlbar verhüten, da wo die wachende Aufmerksamkeit der gegenwärtigen Parteien den Richtern in die Augen sieht. **Es wäre schon viel durch die Anwesenheit der Parteien gewonnen, wenn sie auch nur die vortragenden Richter abhielte, mit unvollständigen, seichten, verworrenen Darstellungen der Sache sich in den Gerichtssaal zu wagen, in welchem sie nicht blos ihre mit der Sache noch ganz unbekannten Amtsgenossen, sondern auch Diejenigen finden, die, weil es ihre eigne Sache ist, mit derselben schon im voraus auf das genaueste bekannt sind, folglich die allerstärkste Aufforderung und die größte Tüchtigkeit haben, die Richtigkeit des Vortrags zu bewachen und zu beurtheilen.**"

Einen andern Grund entlehnt der Verf. von der möglichen Nichtigkeit (wenn z. B. das Erkenntniß von einem nicht in gehöriger Zahl versammelten Gericht gesprochen wurde), welche die Parteien nur durch ihr persönliches Erscheinen kennen zu lernen im Stande wären.

„Wer, sagt er S. 117, soll diese Nichtigkeit wider das Erkenntniß des Gerichts geltend machen? Die Partei? Wie aber, wenn Niemand hinter den verschlossenen Gerichtsthüren gegenwärtig war, außer Denjenigen, die solche Nichtigkeit verschuldet haben? Die schriftliche Ausfertigung des Urtheils und der Ent-

scheidungsgründe desselben geben natürlich keine Auskunft hierüber; das Sitzungsprotocoll, — falls ein solches geführt wird — pflegt man nicht den Parteien mitzutheilen; und wenn auch, so gewährt dasselbe wenigstens für sich allein die Gewißheit nicht, daß Dasjenige, worüber es schweigt, nicht gewesen, oder Dasjenige, worüber es spricht, nicht anders, als wie da geschrieben steht, gewesen sey. Gibt das Gesetz mir ein Recht, so darf es die Bedingungen der Möglichkeit zu dessen Ausübung nicht selbst vereiteln. Man würde über eine Gesetzgebung bitterlich lachen, welche den Parteien innerhalb dreißig Tagen die Berufung gegen ein gesprochenes Erkenntniß gestattete, aber die Verkündung desselben erst nach verflossener Berufungsfrist erlaubte. Gleichwohl ist zwischen dieser Bestimmung und zwischen jenem Recht auf Nichtigkeitsbeschwerden, — welche nie geltend werden können, weil die Nichtigkeiten unbeachtet zwischen blinden und stummen Wänden verschlossen bleiben, — eigentlich nur der Unterschied, daß hier dem Gebrauche die Gewohnheit zur Seite stehet, von welcher man noch nie erfahren hat, daß sie ihre eignen alten Thorheiten belacht oder belächelt hätte."

Sechstes Hauptstück. Von der Berathung und von der Nothwendigkeit öffentlicher Abstimmung und Schlußfassung. S. 119. „Nicht die Berathung, sondern blos die Abstimmung müsse ebenfalls öffentlich, d. i. in Gegenwart des Volks oder der Parteien geschehen."

„Daß, (sagt der Verf. S. 119) nach beendigtem Vortrag, das Gericht aus der Oeffentlichkeit in die Verborgenheit sich zurückziehe, um hier (in einer chambre de conseil) nicht nur über zweifelhafte Fälle sich zu berathen, sondern auch abzustimmen und nach der Mehrheit das Urtheil zu schöpfen, das, als ein schon gefundenes, nur öffentlich zu verkünden sey: dieses ist in Deutschland eine auf guten Glauben angenommene Meinung, von welcher eben so gesprochen wird, als wenn sie ganz von selbst sich verstehe. Gleichwohl bedürfte diese Ansicht, um für begründet gelten zu können, sehr starker Beweise!"

Vortrefflich ist S. 126 f. der Unterschied zwischen der Berathung und der Abstimmung gezeigt; auch stimmt Rec. dem Verf. vollkommen bei, daß die Berathung nie öffentlich seyn könne.

„Daß die Berathung (heißt es S. 127) eines Richtercollegiums nicht öffentlich geschehe, weder in Gegenwart des Volks, noch der Parteien, hat schon denselben Grund für sich, aus welchem auch jeder Einzelne, um einen wichtigen Gegenstand

in ungestörter Ruhe still zu überlegen, sich aus fremder Umgebung auf sich selbst zurückzieht. Auch könnte es der Würde eines Gerichts nicht sehr förderlich seyn, wenn sich dieses mit allen den Zweifeln, aus welchen zuletzt erst feste, klare Ueberzeugungen sich herausbilden, in dem noch schwankenden Zustande erst werdender Gedanken und Meinungen eben Denjenigen gegenüber stellte, welche von ihm ihr Urtheil zu empfangen haben. Und diese Oeffentlichkeit, weil sie die Unbefangenheit der Urtheilenden unvermeidlich stört, würde sehr bald alle Berathung aufheben. Wer wird sich mit seinen Amtsgenossen in einen freien Gedankenwechsel einlassen, wenn er Diejenigen, über deren Rechte sein Ausspruch mit entscheiden soll, gleichsam als seine Kampfrichter vor Augen sieht? Wird er es Diesen gegenüber wagen, über den Sinn eines Gesetzes, über die Anwendung eines Rechtssatzes seine Zweifel zu gestehen, einen noch unausgebildeten Gedanken zur Prüfung hinzuwerfen, von seinen Amtsgenossen Belehrung anzunehmen, zuvor geäußerte Meinungen gegen die bessere Ansicht eines Andern aufzugeben, oder nach dieser zu berichtigen, zu ergänzen oder zu beschränken?"

Ferner S. 128:

„Die Berathung ist keine richterliche Amtshandlung. Sie entscheidet nicht, sondern bereitet nur mögliche Entscheidungen vor; sie richtet nicht, sondern ist nur Vorübung zum Richten. Was ein Studirzimmer dem Einzelnen, ist ein Berathungszimmer für Richtercollegien. Nur auf dem Richterstuhle sind Richter in ihrer Amtsgewalt zu finden; in dem Berathungszimmer sitzen blos Menschen, welche sich erst rüsten zum richterlichen Dienst im Geiste des Rechts und der Wahrheit."

Die Urtheilsfindung muß nach S. 130 nicht nur öffentlich, sondern auch durch Abstimmung aller Einzelnen mit Entscheidungsgründen geschehen. Recens. gibt dies in Betreff des Civilprocesses aus den S. 131 vom Verf. angeführten Gründen zu; bei dem Geschwornengericht in Criminalsachen hingegen ist die Angabe von Entscheidungsgründen unmöglich. Sie angeben und den ganzen öffentlichen Vorgang wiederholen wäre dann eins. Auch wird ja nur die aus der Gesammtheit der Verdachtsgründe hervorgehende Ueberzeugung aller 12 Geschwornen zusammen, als Basis des Urtheils verlangt, nicht Abwägung jedes einzelnen Verdachtsgrundes auf der Wage einer objectiven gesetzlichen Beweistheorie, welche Letztere (wie Stück XI S. 17 ff. des Hermes gezeigt worden ist) zu den Unmöglichkeiten gehört. —

Was der Verf. S. 133 über die Nachtheile des geheimen Abstimmens (im Civilproceß nämlich) sagt, ist sehr treffend:

„Ist die Abstimmung geheim, was beruhigt die Parteien darüber: ob Dasjenige, was als das Gesammturtheil verkündet worden, auch der wirkliche Beschluß der Mehrheit sey? ob alle Stimmpflichtigen auch wirklich und in gehöriger Art ihre Stimmen abgegeben haben? und ob die einzelnen Stimmen so gefallen sind, daß das Urtheil nicht anders lauten müßte, wenn die Stimmen richtig gesammelt und gezählt worden wären?"

Ferner führt er als Gründe der Nothwendigkeit öffentlicher Abstimmungen an: theils die Schwierigkeiten, welche die Herausfindung des wahren Urtheils aus den abweichenden votis durch den Präsidenten verursache, theils die Erhöhung der Aufmerksamkeit und Gründlichkeit bei den Abstimmenden! Sehr schön sagt der Verf. S. 138:

„Die Schlechtigkeit ist gemeiniglich feig, wagt sich nicht leicht ins Offne heraus, scheut besonders die Gewalt der Blicke, in welchen sie ihr Verdammungsurtheil, die Verachtung, liest; aber im Geheimen, außer den Augen, hinter dem Rücken, da fühlt sie sich in der Freiheit und wird ihres Daseyns froh. In der geheimen Stimmkammer kostet es ihr immer nur einige Worte, die sogleich in dem Gesammtschluß sich verlieren und in diesem ihre eigne Schändlichkeit begraben. — Wo Viele für Einen stehn, ist es immer jedem Einzelnen leicht, auf Alle hin zu sündigen; und wo Nichts in die Oeffentlichkeit hervortritt, als der Gesammtbeschluß, in welchem die geheimen Elemente desselben und die Personen, welchen diese angehören, nicht mehr unterscheidbar sind, da dient nur allzuleicht die Gesammtheit zu einem Deckmantel für den Leichtsinn und die Gewissenlosigkeit des Einzelnen. Die Schande, welche in der öffentlichen Meinung auf das Ganze fallen mag, vertheilt sich, zumal wenn es ein recht ansehnlich großes Ganzes ist, in unmerklichen Theilchen auf die Einzelnen und wirkt um so weniger, da ein Jeder auch noch dieses Theilchen unter der Hand mit der Bemerkung von sich schieben kann, daß er mit seinen Meinungen in der Minderzahl sich befinde. Dieses ist bei jeder collegialischen Verfassung die bedenklichste Seite, welche nur alsdann verschwindet, wenn die Entstehung des Gesammtbeschlusses nicht mehr sich ins Verborgene verliert, und jeder Einzelne seine Stimme mit seiner eignen Person öffentlich zu vertreten hat."

Auch sind S. 135 u. s. w. so manche Tribunäle und Dikasterien nach dem Leben geschildert! —

Trefflich wird auf den elenden Einwand, daß sich die Mit-

glieder des Richtercollegii durch öffentliche Abstimmung oft compromittiren würden S. 142, geantwortet:

„Richter sollten diesen Grund nur rücksichtelnden Schleichern, schüchternen Leisetretern, und jenen halbehrlichen Leuten überlassen, die, selbst wenn sie pflichtmäßig Wahrheit reden, vor ihrem eignen Laut erschrecken; die keinem Andern, sie mögen ihm Recht oder Unrecht thun, mit freiem Blick in das offene Auge zu sehen sich getrauen; die selbst die Erfüllung ihrer Pflichten immer gern noch wie ein heimliches Diebsgeschäft betreiben, und denen sogar vor ihrer eignen Ehrlichkeit bangt, wenn sie nicht mit ihnen sich in einen sichern Winkel schleicht. Scheut sich kein wahrhaft ehrlicher Mann, öffentlich Recht zu thun; wie sollte ein ehrlicher Richtersmann sich scheuen, öffentlich Recht — zu sprechen!"

Und S. 143: „Die Gerechtigkeit ist zu ehrwürdig, um sich nach dem sogenannten guten Tone der feinen Welt zu bequemen, nach welchem es blos erlaubt ist, über einen Abwesenden alles Beliebige zu sagen, nicht aber, weil dieses die Geselligkeit stören müßte, dem Anwesenden auch nur eine unangenehme Wahrheit zu Gehör zu reden. Wer den Gerichtssaal blos wie einen Gesellschaftssaal betrachtet, um hier als höflicher Weltmann mit der Justiz, wie mit einer artigen Weltdame, Umgang zu pflegen, findet bei ihr seine Rechnung nicht, so wenig, als sie bei ihm."

Siebentes Hauptstück. Von der volksthümlichen Gerichtsöffentlichkeit, insbesondere aber der Behauptung: „das Volk wohne den Gerichten bei, um die Richter zu controliren."

Wie schädlich es sey, den Civilproceß vom Criminalproceß bei Behandlung des Themas der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit nicht gesondert ins Auge zu fassen, sieht man recht auffallend in diesem Abschnitt.

Die Frage, ob das Volk ein tüchtiger Controleur des Richteramts, seine Zulassung zu den Gerichtssitzungen also nothwendig oder nützlich sey, muß ganz anders beantwortet werden, wenn man an den Civilproceß, und ganz anders, wenn man an den Criminalproceß denkt. Ob das Geschwornengericht über einen peinlich Angeklagten das Schuldig oder Nichtschuldig mit Recht ausspreche oder nicht, kann jeder vernünftige Mensch, der z. B. den Zeugenverhören beiwohnte, beurtheilen. Denn könnte er dies nicht, so könnte er ja auch die Strafgesetze nicht verstehen, sich folglich vor keinem Verbrechen hüten, weil man sich ja vor einer That nicht wie vor einem Verbrechen hüten kann, wenn man von den Merkmalen, welche sie den Verbrechen beigesellen, keinen Begriff hat. Ob aber das Volk — das gemeine, rohe, unge-

bildete Volk — im Stande sey, die Entscheidung eines wichtigen, verworrenen Civilprocesses zu beurtheilen und die rechtswidrige Entscheidung desselben einzusehen, — ist eine ganz andere, offenbar zu verneinende Frage. Aber wer hieß denn dem Verf. unter dem Volk den Pöbel verstehen? Können bei der Zulassung des Publicums zu den Gerichtssitzungen nicht auch Staatsräthe, Minister, Professoren des Rechts, berühmte Sachwalter rc. unter den Zuhörern seyn, ja kann das Auditorium eines öffentlichen Gerichts nicht oft blos aus wahren, echten Kennern bestehen, zu denen das Richtercollegium, mit Demuth emporzublicken, alle Ursache hat? Und wenn sich nur einige solcher Kenner unter „dem Volke" befänden, oder von den Richtern vermuthet würden, so wäre dieses selbst in Civilsachen eine wichtige Controle! Wollte aber der Verf. eine Controle der Richter nur dann als vorhanden annehmen, wenn alle Zuhörer nur Kenner wären, seyn könnten und seyn müßten, dann freilich würde die Oeffentlichkeit nur alsdann zu gestatten seyn, wenn der Zulassung zu einem Gerichtssaal bei allen Zuzulassenden erst — ein juristisches Examen vorausgegangen wäre! — Da aber selbst in diesem so mancher Dummkopf durchzuschlüpfen pflegt, so würde selbst auf diese Art das Richteramt zu keiner Zuhörercontrole gelangen, weil, wie der Verf. S. 151 sagt, das Volk hier nur als Volk, (d. i. als ein in allen seinen Individuen gleich sehr gebildetes und gleich gelehrtes Ganzes) in Betrachtung kommt! — Man sieht wohl von selbst, daß die Frage aus solch' einem Grunde nicht verneint werden könne. Das Volk, als Volk (d. i. als eine unbestimmte Menge aller möglichen Culturstufen), ist auch in Verfassungsangelegenheiten bei Parlamentsverhandlungen kein tüchtiger Controleur, wofür es der Verfasser Seite 152 gleichwohl hält. Denn im Volk das diese anhört, gibt es gewiß eine Menge Dummköpfe und Indolente, welche die Verfassung ihres Landes nur halb oder soviel als gar nicht kennen. Wollte man nur gleich große Kenner mit dem Namen „Volk" bezeichnen, wenn und wo dürfte dann dieses Volk als Controleur irgend einer Staatshandlung zugelassen werden? Es ist daher keinesweges nöthig, die Civilgesetzgebung so tief zu erniedrigen und zu verflachen, daß selbst der Dümmste im Volke (Seite 155) sie begreifen könne. Man hätte demnach dem Verf. den breiten Beweis dieser Unmöglichkeit S. 152 ff. gern geschenkt! —

Der Verf. bringt S. 156 noch einen andern Grund gegen die Zulassung des Volks, als Controleurs der Gerichte, vor, nämlich die Gefahren, welche die Volksmeinung auf die Richter

und ihre Entscheidungen ausüben könnte. „Müßte," sagt er S. 158, „zwischen einer alten Cabinetsjustiz und dieser Strafjustiz gewählt werden, immer noch lieber jene, als diese!" — Man sieht hier recht klar, wie inconsequent der Verf. bisweilen ist. Die Parteien sind ihm eine wahre, nothwendige Controle des Richters. Gleichwohl gibt es unter hundert Parteien kaum einige, die die Richtersprüche, Vorträge, Berathungen u. s. w. gehörig zu beurtheilen im Stande wären. Selbst die Sachwalter urtheilen oft nur eingenommen und unwahr darüber. Auch wird wohl kein öffentliches Gericht dulden, daß die Parteien dem Richtercollegio ihre Meinungen mit Gewalt aufdringen dürften. Wenn sie der Verf. gleichwohl für eine nothwendige Controle des Richters hält, so thut er ja ganz Dasselbe, als wenn die von ihm getadelten Gegner das Volk für den Controleur des Richteramts erklären. Auch das Volk darf sich in den Gerichtssälen nicht tumultuarisch benehmen; auch im Volk sind Unkenner, wie unter den Parteien, oder schiefe einseitige Krittler, wie unter den Sachwaltern. – Entweder der Verf. muß daher das Volk für einen gleich tüchtigen Controleur erklären, oder auch den Parteien und Anwälden die Fähigkeit, das Richteramt zu controliren, absprechen. Man sieht wohl bald, woran es seiner Argumentation fehlt. Er hat den Begriff des „Controleurs" nicht genau bestimmt. Der Richter hat an den Parteien, Anwälden und Zuhörern aus allen Ständen allerdings eine Controle, d. i. eine gegründete Furcht vor der allseitigen Bewachung seiner Gerechtigkeit sowohl als seiner Kenntnisse, weil er nie weiß und wissen kann, ob im Gerichtssaal nicht ein Mann anwesend ist, der seine ungerechten Entscheidungen und einfältigen Entscheidungsgründe nachschreibt, und kurz darauf in einem morning chronicle unserm ganzen Planeten bekannt macht! O hätten doch nur die Dikasterien und Tribunäle wenigstens diese Furcht zur Controle, wahrlich die Zahl der schiefen Urthel würde zusehends abnehmen! Aber der Verf. denkt sich unter einem Controleur bald den bloßen (und zwar eingenommenen, leidenschaftlichen) Kenner der Thatsachen (die Parteien), bald den einseitigen Beurtheiler der Rechtsgründe (die Anwälde), bald einen tumultuarischen, die Richter zur sogenannten Volksmeinung, gleich einer Räuberbande, zwingenden unwissenden Pöbelhaufen! Auch kann er unmöglich an Heinrichs VIII. Cabinetsjustiz gedacht haben, als er der Cabinetsjustiz den Vorzug vor der Pöbeljustiz einräumte! Abscheulicher kann diese gewiß nicht seyn, als jene nach dem oft citirten, aber schwerlich immer genau erwogenen Hume (Engl. Gesch. B. 3, Cap. 3—7) wirklich war.

Achtes Hauptstück. S. 160. Wahre Gründe der volksthümlichen Gerichtsöffentlichkeit.

Die Nothwendigkeit der Gegenwart des Publicums (unbetheiligter Personen) könne (S. 159) theils 1) wegen der Parteien, theils 2) wegen des Volks selbst behauptet werden. — Bei den blos leitenden Handlungen des Gerichts sey das Publicum eben so wenig, als die Parteien nöthig; wohl aber sey Oeffentlichkeit und Zulassung des Publicums bei den beurkundenden und entscheidenden Handlungen der Richtercollegien unentbehrlich."

„Soll (sagt der Verfasser Seite 166) die gesetzliche Ordnung des richterlichen Verfahrens einem Jeden verbürgt, soll den Parteien der volle Genuß der Vortheile ihrer eignen Gegenwart gesichert, soll die Verletzung wesentlicher Formen des gerichtlichen Verfahrens verhindert, oder, falls diese gleichwohl geschehen sollte, unschädlich gemacht werden, so genügt es nicht blos an der Anwesenheit der Betheiligten selbst, sondern es bedarf noch überdies unbetheiligter Personen als Gerichtszeugen für den möglichen Fall, daß z. B. der einen oder andern Partei das rechtliche Gehör versagt, oder von einem nicht gehörig besetzten Gerichte, oder nicht in gesetzlich vorgeschriebener Art erkannt worden wäre u. dergl. Nur wenn so das Gericht öffentlich vor offenen Augen handelt, ist dasselbe jedes seine Würde befleckenden Verdachts überhoben. Um den Inhalt der richterlichen Erkenntnisse nach ihrem rechtlichen Gehalt zu beurtheilen (was nur dem Oberrichter zukommt), dazu sind bloße Männer des Volks untauglich und unberechtigt: Dasjenige aber, wozu die Obergerichte untüchtig sind, nämlich über die Beobachtung der Gerichtsform zu wachen und deren Verletzung zu bezeugen (als welches persönliche Anwesenheit erfordert), dieses ist den unbetheiligten Männern des Volks vorbehalten, welche dem Gerichte entweder freiwillig beiwohnen, oder pflichtmäßig zu demselben beigezogen werden."

„Aus diesem ersten Gesichtspuncte erscheint also die Gerichtsöffentlichkeit hinsichtlich unbetheiligter dritter Personen nicht etwa nur als nützlich, sondern als nothwendig; nicht blos als Mittel zur Befriedigung müßiger oder anmaßender Neugier, sondern als wesentliches Mittel zur vollständigen Sicherung der Rechte."

Von der Oeffentlichkeit des Criminalprocesses sagt der Verf. S. 164 herrlich: „Wo die erkennenden Gerichte nicht auf eigne Vernehmung des Angeschuldigten und der Zeugen, sondern blos auf Dasjenige, was ihnen in den Gerichtsprotocollen eines Untersuchungsrichters vorgelegt wird, verdammen und lossprechen; wo diese über Leben und Tod, Freiheit und Ehre entscheidenden

Urkunden ohne Beiseyn anderer Personen, bei geschlossenen Thüren, von einem Richter und seinem Schreiber aufgenommen werden; wo nicht einmal am Schlusse der Untersuchung ein Angeschuldigter dem erkennenden Gerichte vorgeführt wird, um von diesem über die Hauptumstände der That vernommen zu werden und seine Beschwerden über Gesetzwidrigkeiten des Untersuchungsrichters wenigstens laut werden zu lassen: da sind wahrlich die härtesten Namen, welche die Sprache besitzen mag, noch nicht stark genug, um den heillosen Zustand einer Gerichtsverfassung zu bezeichnen, die genau so und nicht anders eingerichtet seyn müßte, wenn sie absichtlich darauf berechnet wäre, Gewalt und Frevel jeder Art unter dem Richtermantel zu begünstigen. Der Oberrichter, welchem zugemuthet wird, auf solche Papiere seine Erkenntnisse zu gründen, kann durchaus nicht wissen, wie wenig oder wie viel Unförmlichkeiten, Unwahrheiten, Entstellungen, Vorenthaltungen, Ungerechtigkeiten seinem Urtheile zur Grundlage dienen; ob nicht vielleicht dem Angeschuldigten seine Geständnisse durch betrügliche Versprechungen abgelockt, durch verfängliche Fragen von ihm erschlichen, durch Mißhandlungen und Martern erpreßt worden sind. Protocolle legen wenigstens wider sich selbst kein Zeugniß ab. Klagt aber der Angeschuldigte das Protocoll und den Richter an, so können die stummen Wände für ihn kein Zeugniß geben, während es für den gewissenlosen Richter hinreichend ist, einen Amtseid geschworen zu haben, um hierdurch auch zugleich seine Treue gegen diesen Eid zu erweisen."

Muß man nicht erstaunen, daß sich der Verf., bei so richtiger Ansicht von der Unzuverlässigkeit der Protocolle, gleichwohl nicht bestimmt für die Jury in Criminalsachen erklärt hat? für die Jury, die solchen Uebeln allein abhelfen kann?

„Das Volk erscheine aber auch (S. 167) aus eignem Recht 1) in Strafsachen, und zwar a. als Mitbeleidigter (als Partei, die eben so, wie alle Parteien auf Zulassung dringen könne), b. wegen seiner Rechte auf Erhaltung der Staatsverfassung."

„Denn (S. 170) diejenigen Verletzungen der Verfassung, welche entweder von den Gerichten ausgehen, oder von welchen die Gerichte selbst der Gegenstand sind, gehören gerade unter die gefährlichsten, weil sie gleich denen, welche die Rechte des volkvertretenden Körpers antasten, die Verfassung an ihren edelsten Lebenstheilen verwunden."

„Das Recht der Beschwerdeführung, eines der wesentlichsten Rechte eines gesetzmäßig freien Volkes, äußert sich in sei-

ner höchsten Bedeutenheit gerade hinsichtlich der Verletzung der Verfassungsrechte. Wenn aber die Justiz sich hinter Schloß und Riegel verbirgt, wie sollen die beschwerenden Thatsachen denen gehörig zur Kunde gelangen, welche, dadurch beschwert, das Recht ausüben sollen, die Schuldigen auf gesetzliche Weise anzuklagen und zur Verantwortung zu bringen? Die verschlossenen Thüren der Gerichtssäle öffnen freies Spiel jedem Minister, welcher Lust hat, verfassungswidrig die Unabhängigkeit und Freiheit der Gerichtsstellen anzutasten, durch Machtbefehle den Lauf der Justiz zu hemmen, die Ordnung der Gerichtsverfassung umzustoßen, statt der ordentlichen Gerichte außerordentliche zu setzen, den Bürger seinen natürlichen, bürgerlichen Richtern zu entziehen, denselben, ganz oder zum Theil, bestellten Richtern zu unterwerfen, endlich durch angemaßte Gesetzerklärungen bürgerliche und peinliche Gesetze, sogar Grundgesetze des Staats, nach seinen Absichten zu wenden und solche von der Verfassung für ungültig erklärte sogenannte Läuterungen den Richtern drohend als gültige Gesetze aufzudringen."

Ferner S. 172: „Was die Kirchhöfe den Aerzten sind, das sind gemeiniglich die sogenannten Registraturen den Richtern: — Begräbnißplätze, in welchen, mit dem Gegenstand, an welchem gefehlt worden, die Sünden selbst begraben werden, um hier bis zur allgemeinen Auferstehung zu verwesen. Ist die Verfassung der Gerichte hier also beschaffen, daß stumme Sünden dadurch begünstigt werden, und daß auf jenem Leichenhof recht viele stille Armesünderbegräbnisse veranstaltet werden können, so ist gar sehr die Besorgniß begründet, daß allmälig die Staatsverfassung selbst, Stück für Stück, ganz im Stillen von den Gerichten beigesetzt werde, und am Ende Nichts davon übrig bleibe, als einige unbedeutende oder widrige Ueberreste, denen zuletzt das Volk selbst ohne Theilnahme das Geleit zur ewigen Ruhe gibt."

Rec. wundert sich, warum der Verf. nicht auch des wichtigen Grundes gedacht hat, daß ja ohne die Oeffentlichkeit der Gerichte die Volksrepräsentanten in der größten Gefahr schweben, durch ungerechte Justiz zum Verstummen gebracht, oder durch (für sie) parteiische in willige Marionetten der Gewalthaber verwandelt zu werden. — Dieses Schicksal muß sie ja wenigstens eben so gut treffen, als nach S. 173 die Beförderung hoffenden Richter.

Neuntes Hauptstück. Von den Beschränkungen der Oeffentlichkeit hinsichtlich der Personen und Sachen. S. 174.

Der Verf. ist für Beschränkungen. Er versagt den Zutritt S. 179, a) dem weiblichen Geschlecht, ne contra pudicitiam,

sexui congruentem, alienis causis se immisceant (l. 5. D. de postulando). Die Gesetzgebung, meint er, verletze die öffentliche Sittlichkeit, wenn sie dem Weibe gestatte, aus dem heiligen Kreise seiner häuslichen Bestimmung herauszutreten;" er versagt ihn b) allen Denen, die nicht active Staatsbürger sind.

„Nicht Das (sagt er S. 179) ist der Zweck der Oeffentlichkeit, daß die Rechtspflege zum Schauspiel diene, die Neugier beschäftige, die gähnende Langeweile zerstreue, dem Müßiggang ein Ruheplätzchen öffne: sie hat einen sehr ernsten Zweck, vermöge dessen das Erscheinen bei Gericht als eine in rechtlicher und politischer Beziehung bedeutende Handlung, als ein im eigentlichen Sinne staatsbürgerliches Geschäft zu betrachten ist. Aus eben dieser Ursache sollte Niemand bei Gerichten zugelassen werden, der nicht die Eigenschaften zur vollen Ausübung aller bürgerlichen Rechte besitzt; Niemand, der nicht schon den Verfassungseid geschworen hat; Niemand, der nicht durch Amt, Eigenthum, oder ständiges Gewerbe ansässig ist. Nur wo das Recht, vor Gericht zu erscheinen, als Ehrenvorzug des achtbaren und selbständigen Staatsbürgers gilt, gewinnt die Gerechtigkeitspflege durch Oeffentlichkeit an Ernst, Feierlichkeit und Würde, während sie da, wo sie ohne Unterschied mit einem Jeden sich gemein macht, allzuleicht in Gefahr kommt, mit andern Gegenständen gemeiner Volks- und Pöbelbelustigungen in eine Reihe gestellt zu werden."

Da sich aber, wie der Verf. meint, die von ihm bezeichneten Staatsbürger mit Gerichtshändeln nicht von selbst befassen werden, so ist sein Vorschlag für den Civilproceß der (S. 181): den Parteien zu gestatten, daß jede eine bestimmte Anzahl tüchtiger Männer als Zeugen mit sich vor Gericht nehmen dürfe, und, für Criminalsachen, daß der Reihe nach eine abwechselnde Zahl vom Volk gewählter Bürger des Gerichtsorts als Zeugen der Legalität zugezogen werde (S. 182). Solche und ähnliche Vorschläge bringt die — Halbheit hervor, die sich dem Licht nicht ganz hingibt, sondern mit der Finsterniß noch rückendeckende Verträge schließt! — Gestattet man nicht beiden Geschlechtern, so wie den Nichtactivbürgern ohne Unterschied den Zutritt zu Civil-, vornämlich aber zu Criminalgerichten, so ist ja die Oeffentlichkeit, welche gleichwohl der Verf. für unentbehrlich hält, schon im Civil-, geschweige im Criminalproceß eine leere Form und weiter Nichts. Können wohl die von den Parteien mitzubringenden „tüchtigen Männer" füglich etwas Anderes seyn, als parteiische Freunde jeder Partei, kaum fähig, als Zeugen für sie abgehört zu werden; und sind diese etwa geeignet, die Rechte der Verfassung wahrzunehmen, und so das ganze Volk zu

vertreten? Haben ferner Personen, welche jetzt noch nicht Activbürger sind, nicht oft Aussichten, es bald zu werden, mithin ebenfalls ein Interesse an der Erhaltung der Verfassung? Aber mehr, als Alles, soll etwa das weibliche Geschlecht nicht ebenfalls erfahren, daß in Criminalsachen gerecht gerichtet, kein Schuldiger losgesprochen, kein Unschuldiger verdammt werde? Gehört das weibliche Geschlecht nicht zu Denen, die durch Verbrechen mitbeleidigt wurden, muß es nicht sehr oft als Zeuge auftreten, und dürfte Dies geschehen, wenn es durch sein Erscheinen vor Gericht wirklich aus „dem heiligen Kreis seiner Bestimmung heraustråte?" Und glaubt denn der Verf., daß es einem parteiischen Richtercollegium nicht leicht sey, die Parteien und ihre Anwälde so zu verschüchtern, daß sie von dem Rechte, tüchtige Männer als Zeugen mitzubringen, nie oder höchst selten Gebrauch machen? Was sind denn ferner die vom Gericht reihenweis zuzuziehenden Bürger anders, als die alten, längst als unbrauchbar verworfenen Gerichtsschöppen? Freilich, wenn in Criminalsachen die Jury nicht eingeführt wird, mögen die Gerichtssäle vielleicht leer bleiben, schwerlich aber je die der Geschwornengerichte! Und wie will der Verf. von etwas Zukünftigem mit solcher Bestimmtheit reden? Es wäre ja um nicht viel besser, als wenn Jemand die künftige gänzliche Leerheit der Kirchen prophezeien wollte! Dergleichen Argumente sind in der That des Verfs. ganz unwürdig. Und wenn die Civil-, ja die Criminalgerichte oft leer blieben, immer wäre und bliebe die Oeffentlichkeit eine bedeutende Controle, weil ja die Richtercollegien in jedem Augenblicke das Eintreten von Zuhörern fürchten müßten, davor nie sicher wären! Mitnichten ist das Erscheinen des Volks bei den Gerichtssitzungen, wie der Verf. S. 179 behauptet, ein staatsbürgerliches Geschäft, sondern (wie der Verf. früher ebenfalls behauptet hat) eine Controle der Gerichte, die sie abhalten soll, ungerecht oder oberflächlich zu richten. — Zu einer solchen Controle sind aber gar sehr Viele entweder allein, oder doch als Theile einer Menge tauglich, welche keineswegs zu den Staatsbürgern gehören. Einleuchtend falsch ist es daher, wenn der Verf. S. 179 sagt:

„Aus dieser Ursache sollte Niemand bei Gerichten zugelassen werden, der nicht die Eigenschaften zur vollen Ausübung aller bürgerlichen Rechte besitzt; Niemand, der nicht schon den Verfassungseid geschworen hat; Niemand, der nicht durch Amt, Eigenthum, oder ständiges Gewerbe ansässig ist. Nur wo das Recht, vor Gericht zu erscheinen, als Ehrenvorzug des achtbaren und selbständigen Staatsbürgers gilt, gewinnt die Gerechtigkeitspflege durch Oeffentlichkeit an Ernst, Feierlichkeit und Würde; während sie da,

wo sie ohne Unterschied mit einem Jeden sich gemein macht, allzuleich in Gefahr kommt, mit andern Gegenständen gemeiner Volks- und Pöbelbelustigungen in eine Reihe gestellt zu werden."

Wäre das Letztere wahr, so würden ja auch unsere Kirchen durch die unterschiedlose Zulassung aller Stände und Geschlechter ihre Würde und Hoheit verlieren, so würde ja das Ober- und Unterhaus in England längst schon der Gegenstand des National-spottes seyn!

Sehr schön und treffend widerlegt der Verf. S. 185 ff. den Einwurf, die Parteien wären um deswillen befugt, die Oeffentlichkeit ihres Rechtshandels zu verbitten, weil dieser ihr Eigenthum betreffe, die Unabhängigkeit vom Urtheil und der Kenntniß Anderer aber ein Bestandtheil des Eigenthumsrechts ausmache. —

„Das Privatrecht (sagt nämlich der Verf. S. 187) eines Bürgers, sobald es dieser zur richterlichen Verhandlung und Beurtheilung gebracht, ist dadurch Gegenstand eines öffentlichen Rechts geworden und hat aufgehört, ein bloßer Gegenstand rein privatrechtlicher Verfügung zu seyn. Von dem Staate verlangen, daß dieser nach denselben Ansichten richtend verfahre, nach welchen der Rechtsuchende in seinem eignen Hause über das Seinige schaltet, heißt, ihm zumuthen, daß er, was nur im Privatgebiet jedes Einzelnen gilt, auch als Staatsgesetz über sich selbst gelten lasse. Wohl mag ich Jeden abweisen, der in meinem Hause mich zu sehen verlangt; aber, wenn ich auf öffentlicher Straße erscheine, darf ich von Niemand fordern, daß er die Augen von mir abwende; und wer einmal seine Sache auf den Markt gestellt hat, darf sich über Verletzung seines Rechts auf Privatgeheimnisse nicht beschweren, wenn außer dem Marktherrn auch andere Leute sie betrachten. Daß die Gerichte öffentlich seyen, folgt aus dem Wesen und der Würde der Gerechtigkeit überhaupt, und aus den Rechten eines verfassungsmäßig freien Volks. Was aber aus allgemeinen Staatsgründen nothwendig ist, kann nicht abhängig seyn von der Willkür der Einzelnen. Soferne die Gerichtsöffentlichkeit nur den streitenden Parteien gilt, mögen diese ihr wohl entsagen; nicht aber, soferne sie dem Volke und des Volkes Rechten gilt."

Ferner S. 188: „Was ein Gericht weiß, hat schon dadurch aufgehört, ein Geheimniß zu seyn; und was Actenbewahrer, Schreiber und Boten wissen, das weiß — wenn sie Lust hat, es zu erfahren — sehr bald eine ganze Stadt. Wohl mag in manchen Fällen die unmittelbare Gerichtsöffentlichkeit dem Gefühl der Schaam oft empfindlicher seyn, als jene mittelbare, doch nur Demjenigen, der sich wirklich zu schämen Ursache hat. Wo die Ehre nicht schon vor der Gerichtssitzung verwirkt war, geht sie durch

die Oeffentlichkeit der Gerichtssitzung nicht verloren. Dient aber die Gerichtsöffentlichkeit, den Stachel der Schaam zu schärfen, desto besser; dann ist sie ein neues kräftiges Mittel zur Erweckung und Erhaltung der Ehrbarkeit und Redlichkeit, deren wir gar sehr bedürfen, wenn es mit uns besser werden soll."

Nur ist hier zu bemerken, daß des Verfs. Widerlegung des Einwandes, als würde durch die Oeffentlichkeit das Schaamgefühl verletzt, ihn selbst und seine frühere Behauptung, als dürfte, der Schonung des Schaamgefühls wegen, nicht Jeder aus dem Volk (quilibet ex populo) allen Gerichtssitzungen ohne Unterschied zugelassen werden, trifft. Man kann sogar mit seinen eigenen Gründen behaupten, daß sich durch wahre Oeffentlichkeit — d. i. Zulassung aller Stände und beider Geschlechter, das Laster nothwendig vermindern müsse, eben weil das Schaamgefühl die Oeffentlichkeit fürchte. Aber wie könnte es Dies, wenn Niemand in die Gerichtssäle zugelassen würde, mithin von öffentlichen Beschämungen nie selbst Zeuge würde?

Zweite Abtheilung. Von der Mündlichkeit der Rechtsverwaltung. S. 194.

Erstes Hauptstück. Was unter der Mündlichkeit des Rechtsverfahrens überhaupt zu verstehen.

„Man habe irriger Weise die Oeffentlichkeit mit der Mündlichkeit vermischt und Beide für unzertrennlich gehalten; man habe ferner die Mündlichkeit im Gegensatz der Schriftlichkeit falsch verstanden." Das Wesen der schriftlichen Rechtsverwaltuug ist nun nach dem Verf. dieses: „daß alle die Entscheidung des Rechtsstreits betreffenden Gedankenäußerungen zwischen dem erkennenden Gericht und der rechtsuchenden Partei vermittelt werden durch Schrift, und nur hierdurch rechtliche Wirkung erlangen, — während bei der mündlichen der rechtlich wirksame Gedankenverkehr zwischen dem erkennenden Gericht einerseits und den Parteien andererseits durch gesprochne und gehörte Worte vermittelt würde." Dort erhält eine Erklärung der Parteien oder des Gerichts erst dadurch ihr vollständiges Daseyn, daß sie in eine Urkunde verwandelt wird (daher die in diesem System begründete Rechtsregel: quod non est in actis, non est in mundo!): hier hingegen ist die rechtlich entscheidende Wirksamkeit der Gedankenäußerung an das lebendige gesprochene Wort geknüpft, so, daß alles Schriftliche, was vorausgehend, begleitend oder nachfolgend mit der mündlichen Rede verbunden seyn mag, entweder nur als eine in dem Wesen der Verhandlung gleichgültige Zu-

fälligkeit erscheint, oder blos aus Rücksicht und in Beziehung auf das Gesprochene oder zu Sprechende Bedeutung erhält."

Nach diesen Erörterungen muß man erstaunen, wenn der Verf. S. 200 meint:

„Ob daher Zeugen und Sachverständige unmittelbar vor dem urtheilenden Gericht erscheinen, oder außergerichtlich (vor *einem* Gerichtsbevollmächtigten) ihre Aussagen zum Gerichtsbuch geben, bestimmt blos einen Unterschied der verschiedenen Formen des mündlichen Verfahrens, nicht aber den allgemeinen Begriff desselben."

Wäre Dieses gegründet, könnte es für ein mündliches Verfahren gelten, wenn die Zeugen außer dem erkennenden Gericht von einem Gerichtsdeputirten verhört werden dürften, der dem erkennenden Gericht das Protocoll mittheilte, so wäre ja diese Mündlichkeit offenbar die vom Verf. S. 204 spashafterweise erwähnte Siamsche Form der Rechtspflege, die er gleichwohl nicht für mündlich gelten lassen will. — Ein solcher augenscheinlicher Mißgriff deutet klar an, daß der Verf. den wahren Begriff der Mündlichkeit und Schriftlichkeit selbst nicht gefaßt haben könne. Dieser Begriff kann blos nach dem Zweck bestimmt werden, den man mit der Justiz hat, ob man sie vor allem Volk — öffentlich — oder blos vor den Parteien, oder ganz geheim zu verwalten beabsichtigt. Soll sie wahrhaft öffentlich verwaltet werden (ob diese Oeffentlichkeit im Civilproceß nöthig sey, läßt sich noch fragen, vom Criminalproceß ist es klar und augenscheinlich!), so muß das in den Gerichtssälen versammelte Publicum Alles anhören, was die Entscheidung der Rechtsstreite vermittelt, folglich hauptsächlich die Zeugenverhöre. Dieses Anhören ist also unmöglich, wenn man ihm blos hinter seinem Rücken aufgenommene Protocolle über Deputirtenzeugenverhöre vorlieset. Denn es bleibt dem Publicum ja der gegründete Zweifel, ob auch die Zeugen gehörig befragt, ob ihre Fragen gehörig protocollirt worden sind. Läßt man vor dem Volk solche wichtige Theile des Processes nicht mündlich verhandeln, so ist die ganze übrige Mündlichkeit — der bloße Verkehr der Parteien mit dem erkennenden Gericht — nur eine lächerliche Farçe. Die Mündlichkeit bestände demnach darin, daß der rechtlich-wirksame Gedankenverkehr zwischen dem erkennenden Gericht, den Parteien, und allen auf die Entscheidung der Sache Einfluß habenden dritten Personen (Zeugen, Kunstverständigen, Intervenienten, nominatis auctoribus ꝛc.) durch gesprochne und gehörte Worte vermittelt, durch diese aber jeder Gesetz- und Rechtskenner aus dem Volk — das ganze Auditorium — in den Stand gesetzt würde, sich davon,

daß gerecht gerichtet werde, zu überzeugen. — Wollte man über solche mündliche Verhandlungen Protocolle aufnehmen, so würde Dies offenbar unnütz seyn. Man läse ja dann dem Volk und den Parteien Das blos wieder vor, was es bereits gehört hätte! Wollte man ihm nur Protocolle vorlesen, so entstände ja der Zweifel, ob die Protocolle treue Darstellungen des Geschehenen wären, und der Zweck der Mündlichkeit ginge abermals verloren.

Wie wichtig des Rec. Zusatz zu des Verfs. Erklärung der Mündlichkeit sey, sieht man vornämlich im Criminalproceß. In diesem müssen alle auf das Endurtheil Einfluß habenden Mittheilungen (des Gerichts, des Angeklagten, des Defensors, des öffentlichen Anklägers, der Zeugen, der Sachverständigen ꝛc.) mündlich vor dem das Schuldig oder Nichtschuldig aussprechenden Gericht geschehen, nicht vor Deputirten. — Denn der Zweck ist ja der, daß das Volk überzeugt werden soll, daß Verbrecher ihren Lohn, Unschuldige aber Schutz und Rettung finden. — Dies ist aber nur durch das Anhören alles die Entscheidung Vermittelnden möglich.

Zweites Hauptstück. (S. 206) Von den verschiedenen Formen der mündlichen Rechtspflege überhaupt; insbesondere vom mündlichen Verfahren der deutschen Gerichte des Mittelalters. — Andeutungen zur Geschichte des Uebergangs in das mündliche Verfahren.

Der Verf. spricht hier vom reinen und vermischten (schriftlich-mündlichen) Verfahren, und beschreibt von dem letztern mehrere Arten. Die Vermischung der Mündlichkeit mit der Schriftlichkeit kann nach S. 207 vorkommen I. bei Handlungen der Parteien, 1) welche zur Einleitung und Befestigung des Streits dienen, 2) bei den Beweishandlungen, 3) bei der Schlußverhandlung; II. bei Handlungen des erkennenden Gerichts.

So gut auch diese Versuche sind, über die Mannichfaltigkeit möglicher Formen durch Eintheilungen Ueberſichten zu verschaffen, so führen sie doch eben so wenig, als die Blicke in die deutsche Vorzeit, zu dem, was jetzt Noth ist. Wir wollen ja nur wissen, bei welchen einzelnen processualischen Handlungen ein reinschriftliches, ein rein mündliches, oder ein aus beiden gemischtes Verfahren allein nothwendig oder nützlich ist, nicht, wo, der Möglichkeit nach, das eine oder das andere vorkommen kann. An der Möglichkeit aller dieser drei Verfahrungsformen zweifelt ja doch wohl Niemand —, denn welche verkehrte Form wäre wohl denkbar, die nicht irgend wo oder irgend wenn wirklich stattgefunden hätte, oder doch von irgend Jemand vertheidigt worden wäre? — Der einzig richtige Wegweiser zur Beantwortung der ersten, jetzt allein nöthigen Frage (der Frage nach

der Nützlichkeit) scheint dem Rec. der S. 184 f. von ihm angegebene Zweck der Mündlichkeit und Oeffentlichkeit zu seyn. Aus diesem dürfte z. B. erhellen, daß im Civilproceß die Beweishandlungen, z. B. Zeugenverhöre, vor dem Publicum erfolgen müssen, nicht etwa durch Ablesung der Protocolle bloßer Deputirter zu der Kenntniß des Publicums kommen dürfen, daß dagegen die Beweisartikel sehr füglich schriftlich eingereicht werden können; daß das Hauptverfahren mündlich seyn, d. i. von den Parteien selbst vorgetragen werden müsse u. s. w. Denn soll die Mündlichkeit Mittel der Oeffentlichkeit seyn, so würde ja das in die Gerichtsstube zugelassene Publicum den Inhalt der Rechtsstreite gar nicht fassen, oder sich von der Wahrheit der den Entscheidungen zu Grunde liegenden Thatsachen gar nicht überzeugen können, fände bei den erwähnten Handlungen das schriftliche Verfahren statt.

Drittes Hauptstück. S. 230. Vergleichung der mündlichen Gedankenmittheilung mit der schriftlichen im Allgemeinen. — Von den Nachtheilen der schriftlichen Verhandlung vor Gericht insbesondere.

Die Mängel des schriftlichen Verfahrens sind hier vortrefflich geschildert; die ermüdende Langsamkeit und Weitschweifigkeit, die unnöthigen Wiederholungen, die Entfernung der Parteien von dem doch so nothwendigen unmittelbaren Verkehr mit der richtenden Behörde, die Unzuverlässigkeit der Referenten u. s. w.

Viertes Hauptstück. Von den Mängeln der mündlichen Verhandlung.

Auch diese Schilderung ist trefflich, vornämlich die der Unmöglichkeit, sehr verworrene Rechtsstreite nach blos mündlichen Verhandlungen gehörig zu entscheiden. (S. 273 ff.) Aber eben diese Unmöglichkeit hätte den Verf. wohl zu den Fragen veranlassen sollen, 1) was bei Entscheidungen der Civilprocesse im Zweifelsfall den Vorzug verdiene, die vollständigste Oeffentlichkeit d. i. die Verständlichkeit des ganzen Rechtsstreits für das außer den Parteien versammelte Auditorium, oder die Gründlichkeit der Entscheidung bei möglichster Kürze der Proceßdauer (ohne welche der Schutz der Rechte beinahe nur ein leeres Vorgeben ist), und dabei die hinreichende Verständlichkeit für die Parteien. 2) Ob die größtentheils blos als Mittel der vollständigsten Oeffentlichkeit dienende Mündlichkeit, im Civilproceß durchgängig nothwendig sey, ob es z. B. nicht etwa genüge, nur das Hauptverfahren, die Abstimmung und Fällung des Endurthels, so wie die Appellationsverfahren mündlich erfolgen zu lassen, alles Andere hingegen zwar öffentlich, aber doch nur schriftlich, (durch Relationen aus Schriften)? Rec. ist überzeugt,

daß das schriftliche Verfahren dem ersten und wichtigsten Zweck der Civiljustiz, der Gründlichkeit der Entscheidung, und der Kürze der Proceßdauer, vergleichungsweise weit entsprechender sey, als das mündliche. Da unterdessen die Oeffentlichkeit aus den oben angegebenen Ursachen auch wünschenswerth ist, so müssen zwar (nach des Rec. Ansicht) die Gerichtssitzungen (auch die Sitzungen der zu Zeugenverhören deputirten Richter) sämmtlich öffentlich gehalten werden, aber Alles ist durchaus nur auf der Grundlage schriftlicher Darstellung zu verhandeln. Was hat denn das Publicum für einen Grund des Mißtrauens in die Richtigkeit der Relationen aus schriftlichen Verhandlungen, wenn die Parteien und deren Anwälte das Recht haben, die Unwahrheit der richterlichen Relationen auf der Stelle zu rügen? Thun sie es nicht, so ist es ja ihre Schuld, — ein bloßer Schade am äußern Eigenthum, welches man ja sogar verschenken kann! (Dies ist in Criminalsachen ganz anders!) Das Hauptverfahren hat dann den Zweck, die Parteien über die ganze Sache vor dem Publicum selbst sprechen zu lassen, um es davon auf die vollständigste Art zu unterrichten, und zu gleicher Zeit den Richter über noch vorhandene Dunkelheiten aufzuklären. Dadurch allein ist das Publicum wahrhaft im Stande, den Zusammenhang des ganzen Rechtsstreits und die Gerechtigkeit des Endurthels zu beurtheilen. Die Weitschweifigkeit des französischen Civilverfahrens, welches trotz der beabsichtigten Mündlichkeit doch oft zur Schriftlichkeit seine Zuflucht nimmt, ist S. 279 ff. gut angedeutet.

Fünftes Hauptstück. Würdigung der Gründe und Gegengründe und Ergebniß.

Sehr schön fertigt der Verf. den Einwand, daß das mündliche Verfahren wohlfeiler sey, als das schriftliche (nachdem er vorher die Trüglichkeit der Rechnung selbst erwähnt hatte) S. 287 folgendermaßen ab:

„Alles zugegeben, was hat diese Rücksicht mit unserer Frage zu thun? — Wäre die eine Verfahrungsweise erwiesenermaßen tauglicher, als die andere zur Ausführung des wahren Rechts, so würde der größere Kostenaufwand blos ein unerläßlicher Kaufpreiß dafür seyn. Eine schlechtere Justiz um geringeres Geld würde doch immer viel zu theuer bezahlt. Wer statt echten Goldes, welches er zu kaufen ausging, nur übergoldetes Blech empfängt, hat eben nicht Ursache, sich seines Handels zu freuen, weil er die unechte Waare um einen geringern Preis erhielt, als er für die echte hätte bezahlen müssen."

Auch geht der Verf. noch mehrere Einwürfe durch, zeigend, daß

auf sie Nichts ankomme, und gelangt nun S. 296 zu dem entscheidenden Satz:

„Es darf einem Rechtsuchenden nicht benommen seyn, als Partei vor dem Richter selbst aufzutreten, und von eben denselben Richtern, welche über ihn urtheilen, unmittelbar selbst gehört zu werden."

Nach diesem Princip entscheidet nun der Verf. für die Mündlichkeit in allen Instanzen (S. 297). Doch will er sie S. 298 mit der Schriftlichkeit in soweit combinirt wissen, als die Gründlichkeit ohne diese Combination leiden würde.

Sechstes Hauptstück. Von der Nothwendigkeit eines schriftlichen Vorverfahrens.

Der Verf. nimmt die Nothwendigkeit eines schriftlichen Vorverfahrens bei Beantwortung der Klage, ingleichen bei dem Beweis und Gegenbeweis an. Geschieht die Abhörung der Zeugen öffentlich und in Gegenwart der Parteien, und wird darüber ein Protocoll aufgenommen, gegen welches sofortige Erinnerungen der Parteien gestattet sind, so würde es allerdings überflüßig seyn, die Zeugenverhöre vor sämmtlichen Richtern anzustellen.

Siebentes Hauptstück. S. 323. Von der dem Vorverfahren wesentlichen Form. — Schriftsätze; protocollarische Instruction. — Einfluß der Mündlichkeit auf die Proceßgesetzgebung überhaupt.

„Das Vorverfahren dürfe nicht nach der Untersuchungsmethode, sondern nach dem Verhandlungsprincip eingerichtet, und müsse schriftlich seyn S. 342. (nicht durch protocollarische Instruction, sondern durch eingereichte Schriftsätze erfolgen). Doch dürfe der Richter nicht blos passiv seyn, vielmehr müsse er nach beendigtem Schriftwechsel einen Termin zur schriftlichen Entwerfung des status causae et controversiae anberaumen."

Achtes Hauptstück. S. 345. Von der Einwirkung der Mündlichkeit und Oeffentlichkeit des Rechtsverfahrens auf die Gerichtsverfassung. — Insbesondere von der Collegialität der Gerichte.

Der Verf. zeigt, daß Einheit der Gerichtsverfassung durch den ganzen Staat und Collegialverfassung der Gerichte die nothwendige Bedingung der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit sey. Treffend ist sein Spott über die gewöhnliche Gerichtsverfassung der Feudalstaaten. Nur wenn die Niedergerichte gut wären, lasse sich wahrer Nutzen von den Oberbehörden erwarten. —

„Die höhern Stellen im Staate (heißt es S. 363) sind hauptsächlich nur dazu bestimmt, Denjenigen als Hafen der Rettung zu dienen, welche an der Klippe der Unterbehörden Schiffbruch

gelitten haben. Es scheitert aber ein Schiff nie ohne allen Verlust; oft geht Schiff und Ladung verloren, und nur die Mannschaft rettet noch ihr nacktes Leben. Eine der ersten Aufgaben der Staatseinrichtung ist folglich: die niedern und niedrigsten Aemter des Staats so einzurichten und zu bestellen, daß die Bürger der Hülfe höherer und höchster Aemter, wo möglich, entbehren können. Und diese Aufgabe gilt, wie bei allen Theilen des Staatsgebäudes überhaupt, so insbesondere bei der Gerichtsverfassung."

Vortrefflich sind die Gründe für die Collegialverfassung aller Gerichte S. 365. ff.

Neuntes Hauptstück. S. 371. Von Sachwaltern oder Fürsprechern (Advocaten) und deren Verhältniß zur Mündlichkeit der Rechtspflege.

Der Verf. zeigt aus den bekannten Gründen die Unentbehrlichkeit des Advocatenstandes für alle wahrhaft freisinnigen Staaten so wie die Unzweckmäßigkeit, das Geschäft der Rechtsfürsprecher mit dem Richteramt zu verbinden, und thut sehr überzeugend dar, daß die Gesunkenheit des Advocatenstandes in Deutschland nur schlechten Gesetzen und den Mißgriffen mancher Regierungen, die diesen zur wahren Justiz unentbehrlichen, hochachtungswürdigen Stand mit aller nur möglichen Geringschätzung behandelten, zuzuschreiben wäre.

„Gewiß (sagt er S. 385) sind schlechte Richter nicht minder zahlreich, als schlechte Rechtsfürsprecher, und wenn man öfter von diesen hört, als von jenen, so hat solches wohl keinen andern Grund, als weil, wer viel von bösen Obrigkeiten spricht, immer in Gefahr kommt, für einen bösen Unterthan zu gelten, während es bei weitem so viel nicht auf sich hat, wenn man sich schlimme Advocaten zum Gegenstand seines Eifers wählt. Kommt man also auf diese Weise aus dem Kreise der Menschheit und ihrer Menschlichkeiten nicht heraus, so wird dadurch das Uebel, wenn es ein solches ist, nicht gehoben, sondern nur die Macht, dasselbe zu thun, an andere Personen vergeben."

Und S. 391: „Wenn ich von der Würde und der Nothwendigkeit des Fürsprecheramtes sprach, so dachte ich nur an Männer, welche in freier Selbstständigkeit den Parteien zur Seite und dem Gerichte gegenüber stehen; welche in Sachen ihres Berufs unerreichbar der Gewalt der Richter, vor welchen und gegen welche sie das Recht beschützen sollen, auch die Freiheit haben, ihren Beruf aus unbeengter Brust, mit muthigem Wort zu erfüllen; welche, als Glieder eines Standes der Ehre, durch die Achtung ihrer Mitbürger und des Staates, an die Würde ihres Berufes fortwährend erinnert, an einem edlen

Stolz eine edle, jeder Nichtswürdigkeit feindliche Gesinnung nähren. Von denen spreche ich nicht, welchen der Staat, aus heilloser Verblendung, das Recht seiner Bürger zur Vertretung anvertrauet, während er sie zugleich wie eine halbverworfene Menschenclasse mit Schmach und Schimpf überhäuft und als gehorsame willige Knechte den Richtern unter die Füße legt, damit sie, wenn ihnen allenfalls einmal in unbewachter Stunde ein zu freies Wort entfallen sollte, sogleich mit Fußtritten bedient werden können, um für die Zukunft gefälligere Sitten zu lernen. Gleichwohl sind es immer nur diese Advocaten, von denen man gewöhnlich spricht und auf welche man hinweist, wenn die Unnützlichkeit oder Schädlichkeit des Advocatenstandes erwiesen werden soll."

Ferner S. 396: „Wenn sich in einem so gestalteten Advocatenstande noch immer Männer finden, welche durch ihre Person dem Stand Ehre geben, von welchem sie keine Ehre zurückempfangen, so ist dieses bei weitem ein größeres Wunder, als daß so manche darunter gezählt werden, welche — nicht besser sind, als wozu ihr Stand sie machen konnte. Wer aber dadurch die Schädlichkeit und Entbehrlichkeit des Advocatenstandes überhaupt zu beweisen glaubt, muß es zugleich für sehr vernünftig halten, wenn Jemand erst selbst ein edles Meisterstück der Kunst verstümmelt, und dann zuletzt unwillig ausruft:" seht doch, welch eine schlechte Pfuscherarbeit!"

Mit Recht verweiset der Verf. S. 398 auf die hochachtungsvolle Behandlung dieses Standes in Frankreich und England. Dort finden sich in ihm — die ersten Männer der Nation, dort ist er das Seminar aller großen Staatsämter. Aber warum? Weil dort nur das Verdienst und Talent, nicht Familienverbindungen zu Aemtern und Würden führen!

Zehntes Hauptstück. Hindeutungen auf Friedens- und Gewissensrichter, oder gesetzliche Schiedmänner. S. 400.

„Das Ergebniß unserer bisherigen Betrachtungen, sagt der Verf. S. 400, besteht in folgenden Hauptpuncten:"

I. „Die Parteien sollen vor dem urtheilenden Gerichte mündlich ihre Sache verhandeln, (wobei jedoch die Proceßgesetzgebung dafür zu sorgen hat, daß, zumal bei verwickelten Rechtssachen, das Gericht eines sichern schriftlichen Leitfadens nicht ermangele)."

II. „Den mündlichen Verhandlungen zum Erkenntnisse (welche

die Stelle des Vortrags durch Berichterstatter vertreten) gehe in bürgerlichen Rechtssachen ein schriftliches Vorverfahren durch eingereichte Wechselschriften voraus, welche dazu dienen sollen, den Streit zu ordnen und den Stand der Sache festzustellen."

III. „Jeder Partei steht es frei, durch einen Fürsprecher (Advocaten) ihre Sache zu verhandeln. (Ob die Parteien genöthigt werden sollen, die vorverhandelnden Schriftsätze, wie das französische Recht fordert, blos Advocaten (avoués) zu überlassen, bleibt besonderer gesetzgebender Erwägung vorbehalten)."

IV. „Die Verwaltung der Gerechtigkeit, — worunter hier blos die Beurtheilung und Entscheidung streitiger Rechtssachen verstanden wird — soll nur collegialisch zusammengesetzten Gerichten übertragen seyn."

Für kleine Civilsachen schlägt der Verf. S. 411 vom Volke ausgegangene und gesetzlich angeordnete Schiedmänner (arbitros legales) im Sinn der Römer, verbunden mit dem Friedensrichteramt der Engländer vor, und will S. 412, daß diese ohne förmlichen Proceß und ohne Rechtsanwälte verfahren sollen.

„Es ist, sagt er S. 406, nicht zu verkennen, daß es mehr als bloße Unbequemlichkeit ist, wenn der Unterthan jeden Handel, jeden kleinen Schuldstreit, jede Irrung mit seinem Nachbar, in einem förmlichen Rechtsverfahren, noch dazu mittelst Advocaten, vor einem mehrere Meilen entfernten Gerichtshofe durchführen und von hier erst ein Rechtserkenntniß einholen sollte. Eine solche Einrichtung wäre einer förmlichen Rechtsverweigerung gleich, weil sie den Unterthan zwingen würde, entweder die Sache aufzugeben, oder zur Erlangung des Seinigen Mühe und Kosten zu übernehmen, welche den Werth der Hauptsache übersteigen, folglich in dem einen wie in dem andern Falle Verlust zu leiden, — entweder durch das gerichtliche Recht, oder durch das außergerichtliche Unrecht."

Und S. 407: „Die Friedensrichter in England haben nur über solche Händel, welche sich zugleich unten einen polizeilichen Gesichtspunct stellen, als z. B. persönliche Beleidigungen, Zehendbeschwerden, Executionsverfügungen bei verweigerter Zahlung von Banknoten und Wechseln, Gesinde- und Gewerbsstreitigkeiten, Erörterung der Vaterschaft und Alimentationspflicht unehlicher Kinder, Wiedereinsetzung in einen gewaltsam entzogenen Grundbesitz (dieses jedoch mit Zuziehung eines Geschwornengerichts), zu entscheiden."

Allein der Verf. bleibt blos bei der Andeutung dieses Vorschlags stehen, ohne das wie jener Verbindung des römischen

arbiter legalis mit dem englischen Friedensrichter zu zeigen. Er unterläßt Dies (S. 412) um deswillen, weil er eben bemerkt:

„Daß er bereits bei der Grenze der Aufgabe, welche die Ueberschrift dieses Werkes bezeichne, angekommen sey und sogar dieselbe einigermaßen schon überschritten habe."

Von den Beilagen I. II. III. ist nur No. I (ein Vortrag des Verfs. vom Jahr 1812 über die Oeffentlichkeit der Rechtspflege überhaupt, und insbesondere über die Oeffentlichkeit eines Schlußverfahrens in Criminalsachen) von einiger Bedeutung. Man sieht daraus, daß er allerdings schon im Jahr 1812 die Heimlichkeit des Inquisitionsprocesses verwerflich gefunden hat. Aber sein Tadel des Geschwornengerichts in Criminalsachen, bei dem er S. 415 Anm. 1 auch jetzt noch zu beharren scheint, beweiset deutlich, daß es ihm mit dieser Oeffentlichkeit kein Ernst seyn kann. Die Oeffentlichkeit des hochnothpeinlichen Halsgerichts und das mündlich öffentliche Verfahren in diesem war ja auch, wie man aus Llorente's trefflicher Geschichte der spanischen Inquisition sieht, bei der spanischen Inquisition üblich. Nein! nur das Geschwornengericht gewährt in Criminalsachen wahre Oeffentlichkeit. Aber bei dem Geschwornengericht ist nur ein mündliches Verfahren zweckmäßig, ja möglich. (Hermes St. XI S. 38 S. 60 ff.)

Fragt man nun, was das Werk des Verfs. dem Publicum in Bezug auf das große Thema der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit wirklich genützt hat, so scheint dem Rec. das wahre, parteilose Urtheil dieses: „Die Schrift des Verfs. enthält zwar außerordentlich vieles, als Vorbereitung zur endlichen Auflösung des großen Themas, benutzbares Scharfsinnige und selbst eine Menge Stellen, welche für classisch gelten können (weshalb ihn auch Rec. größtentheils selbstredend eingeführt hat), gewährt aber keineswegs die Auflösung selbst, die man doch nach dem Titel sowohl als nach den Zeitverhältnissen, ferner nach der Stellung des Verfs. im bürgerlichen Leben und zur deutschen Literatur, erwarten konnte. Die Ursachen warum der Verf. das Thema nicht gelöset hat, scheinen dem Rec. folgende:

1) „Ist es ein großer Mißgriff, daß er den Civil- und Criminalproceß nicht getrennt, beide nicht völlig abgesondert, und einzeln nach den Ideen der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit untersucht hat. Daraus ist der Uebelstand entsprungen, daß er diese Ideen da anwendbar gefunden hat, wo es wenigstens die Mündlichkeit nur mit großen Einschränkungen ist — im Civilproceß, — und da (nämlich auf die allein wahrhaft ausführbare und zweckmäßige Art, das ist: in Verbindung mit der Jury,) für nicht

anwendbar erklärt, wo beide nicht nur anwendbar, sondern offenbar unentbehrlich sind, — im Criminalproceß.

Hiernächst hätte der Verf. 2) „die Betrachtung und Kritik des Geschwornengerichts" durchaus nicht von seinem Thema trennen sollen. Wozu kann die öffentlichste Mündlichkeit und die mündlichste Oeffentlichkeit in Criminalsachen führen, wenn ständige Richter, nicht unparteiische Volksrepräsentanten, das Schuldig oder Nichtschuldig aussprechen? Zu Nichts weiter, als dazu, das Volk desto lauter zu verhöhnen und die ständigen Richter immer anmaßender und gegen den öffentlichen Tadel gleichgültiger zu machen.

Der Verf. deutet selbst an, daß er die reine (durchgängige) Mündlichkeit in Civilsachen blos mit dem Geschwornengericht vereinbart denken könne. Er konnte also die Frage, ob das Geschwornengericht für Civilsachen passe, durchaus nicht umgehen. Rec. hat bereits geäußert, daß er die Jury für den Civilproceß ganz untauglich finde. Wäre sie es, so würde es zugleich bei den meisten Proceßhandlungen zwar nicht die Oeffentlichkeit, aber doch die Mündlichkeit seyn, und diese sich nur auf ein dem Endurtheil vorhergehendes mündliches Hauptverfahren, so wie auf mündliche Appellationsverfahren beziehen. Denn in allen andern Fällen wäre ja die Hinderung der Gründlichkeit, ja der nöthigen Kürze, eine offenbare Folge der Mündlichkeit.

Da der Verf. 3) blos eine theilweise Mündlichkeit zweckmäßig findet, so stand es ihm keineswegs frei, bei dem Thema der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit im Allgemeinen stehen zu bleiben; vielmehr war er durch sein Thema selbst genöthiget, alle einzelne Handlungen und Verhältnisse des Civilprocesses, so wie alle Arten der Civilsachen, welche (wie z. B. Ehesachen, Ufer- und Dammstreitigkeiten, Gemeindetheilungsprocesse, Verlassenschaftssachen, Concurse u. s. w.) ein abweichendes Verfahren nöthig zu machen scheinen, durchzugehen und bei jeder die Methode des besten Verfahrens speciell zu zeigen, auch die Gattungen von Sachen, welche er den combinirten Schiedsrichter- Friedensrichtern zugetheilt wissen wollte, (vermuthlich einen Theil unserer summarischen Processe, die Injuriensachen und geringen Policeivergehen) bestimmt zu bezeichnen, ja die Verfahrungsart in diesen Sachen deutlich anzugeben. Denn wie viel Unheil könnte nicht auch durch diese Schieds- Friedensrichter entstehen, wenn sie, ganz sich selbst überlassen, entschieden!

Da hiernächst 4) die von ihm durch alle Instanzen vorgeschlägene halbe (theilweise) Mündlichkeit dem Civilproceß eine ganz neue Gestalt geben müßte, so hätte der Verf. diese neue

Gestalt wenigstens skizziren, das Wie der Vereinigung des mündlichen Verfahrens mit dem schriftlichen, wobei die Gründlichkeit nicht leiden dürfte, nachweisen sollen.

Das, was sich der Verf. nach S. 412, als seinem Thema fremd, für die Zukunft aufgespart hat, war sein wahres, eigentliches Thema. Der Umstand, daß er es zum Theil verfehlte, hat dem Publicum den Vortheil entzogen, Das von dem Verfasser zu erfahren, was es jetzt allein wissen wollte, nämlich: „welche Verfahrungsart sowohl bei den Criminal- als Civilgerichten einzuführen sey (— und zwar welche Form in allen Theilen beider so wesentlich verschiedener Proceßarten —) um die mit gutem Grund nöthig gefundene Oeffentlichkeit und die gewünschte Mündlichkeit derselben mit dem wahren Zweck der Criminal- und Civiljustiz zu vereinigen. Hätte er diesen wahren Gegenstand seiner Schrift genauer ins Auge gefaßt, so würde er, statt der Unzahl historischer Bemerkungen, die in ein Buch, wie: Meyer Esprit, Origine et Progrès des institutions judiciaires des principaux Pays de l'Europe passen, hier aber zu Nichts führen, das Publicum über eine seiner wichtigsten Angelegenheiten wahrhaft und vollständig belehrt haben.

Nach des Rec. Ansicht, wäre das Thema der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit, wenn ein den Staaten wahrhaft ersprießliches Resultat zum Vorschein kommen sollte, ohngefähr auf folgende Weise zu behandeln.

Erstens, würde Rec. (denn da er seine Ansicht mittheilt, muß er sich wohl anticipirend in die Stelle des künftigen Behandlers versetzen!) die Criminalsachen von den Civilstreitigkeiten streng sondern und darthun, daß der Zweck echter Justiz und ihrer Gewißheit in Criminalsachen nur von dem Geschwornengericht zu erwarten, zu diesem aber Mündlichkeit und uneingeschränkte (nicht etwa blos auf die Activbürger beschränkte) Oeffentlichkeit unentbehrlich sey, und dieses zwar aus den im XI. Stück des Hermes S. 1 — 65 aufgestellten Gründen.

Zweitens, würde er aus der eigenthümlichen, von der des Criminalprocesses so sehr abweichenden Natur des Civilprocesses erweisen, daß die reine, durchgängige Mündlichkeit für ihn nur dann passen würde, wenn auch in Civilsachen die Jury anwendbar wäre, zugleich aber darthun, daß gründliche Entscheidungen der oft so verworrenen, allumfassende Gesetz- und Rechtskenntnisse erfordernden Civilstreitigkeiten von Geschwornen unmöglich erwartet werden können. Da aber gleichwohl die Oeffentlichkeit der Civilgerichte theils zur Schützung der Parteien gegen Illegalitäten, theils zu Hinderung jeder Verletzung der Verfassung, hauptsächlich in sogenannten Administrations- (Regalien

betreffenden) Processen, nothwendig wäre, so müsse zwar Alles in Processen, was tiefes Nachdenken und weitblickende Ueberlegung fordere, schriftlich verhandelt und nur aus Acten den Parteien und dem Publicum von einem der Richter vorgetragen, vor Abfassung des Endurthels aber den Parteien ein mündliches Hauptverfahren (oder doch eigne öffentliche Vorlesung und mündliche Erläuterung ihrer zu diesem Zweck aufgesetzten und zu den Acten einzureichenden Schriften) verstattet werden. Denn nur dadurch erlange das Publicum die ihm wegen der angegebenen Ursachen nöthige genaue Kenntniß der Civilprocesse, nicht durch die zerstückelte Anhörung einzelner Verhörstermine, deren Gehalt es bei dem Endurthel längst vergessen habe. So werde Mündlichkeit mit Schriftlichkeit am besten combinirt, ohne daß eine oder die andere überflüssig sey, so die Mündlichkeit mit der Gründlichkeit vereinigt, so die unentbehrliche Schriftlichkeit erhalten, und gleichwohl auch für die Oeffentlichkeit tauglich gemacht. Denn warum solle denn das Publicum in Civilprocessen den eignen Darstellungen beider Parteien vor dem Endurthel oder den in Gegenwart der Parteien und ohne Widerspruch derselben aus den Acten gemachten Vorträgen nicht trauen, und wer, als die Parteien, könne dem Publicum wohl sonst wahrhafte Aufschlüsse über den Rechtsstreit geben? Ganz anders verhalte sich dies bei den Criminalsachen! In diesen könne man der eignen Darstellung der Angeklagten oft ganz und gar nicht trauen. Lebensüberdruß, Furcht u. s. w. bestimmten sie oft zur wahrheitswidrigen Selbstanklage. Hier müsse das Volk, schon um Hinopferungen Schuldloser zu verhüten, ein steter Zeuge aller auf Ueberführung oder Vertheidigung sich beziehender und daher nothwendig mündlicher Verhandlungen seyn.

Drittens, nur die Verhandlungs-, nicht immindesten die Untersuchungsmethode tauge für den Civilproceß. Selbst eine sogenannte Festsetzung des status causae et controversiae könne den Parteien vom Richter nicht aufgedrungen werden. Wohl aber könne der Richter bei dem Hauptverfahren durch mündliche Besprechung mit den Parteien eine solche Festsetzung zu vermitteln suchen. Dadurch werde er sich über die wahre Beschaffenheit des Rechtsstreits selbst dann sehr gut orientiren, wenn jene Feststellung auch nicht zu Stande käme.

Viertens, nur Collegien, nicht Einzelne, könnten das Richteramt in Civilsachen verwalten, und nur geprüfte Fürsprecher (die kleinen Rechtssachen ausgenommen) die Parteien vertreten. — Denn die Selbstdarstellung der Parteien müsse die Processe nothwendig zur Ungebühr verlängern und dem Richter die Einsicht in die Thatsachen ganz ohne Noth erschweren.

Fünftens, alle Rechtsstreite, deren Gegenstand, nach Geld ausgedrückt, weniger werth sey, als der Kostenbetrag seyn würde, wenn sie vor den Tribunälen angebracht werden dürften, wären durch den vom Verf. vorgeschlagenen gesetzlichen Arbiter inappellabel, jedoch nach einem für die geringfügigen Sachen besonders zu entwerfenden Proceßgesetz zu entscheiden. Diese Entscheidung dürfe nur dann durch Beschwerde bei dem Cassationshof angefochten werden, wenn er dem erwähnten Proceßgesetze widerspräche, also formell illegal wäre. Ob Sachwalter zuzuziehen, würde blos den Parteien zu überlassen seyn. Ausländern oder vom Schuldner entfernten Gläubigern könne diese Zuziehung, der Natur der Sache nach, nicht verwehrt werden.

Sechstens, es sey den Parteien durchaus nicht (wie in Frankreich) zu verstatten, das, was sie schriftlich dargestellt hätten, mündlich abzuändern, oder durch Zusätze zu vermehren. Denn sonst wäre ja der Schriftwechsel offenbar überflüssig. Wegen der möglichen mündlichen Abänderungen würde das Gericht nie wissen, was die Parteien eigentlich schriftlich vorgestellt hätten, also durch die Acten gar nicht, sondern blos durch die mündliche Darstellung instruirt werden. Mündliche Verhöre und mündliches Verfahren könne daher nur zur Verdeutlichung des schriftlich Dargestellten (und zugleich zur Benachrichtigung des Publicums von dem Inhalt des Rechtsstreits) dienen, nicht zu Abänderungen oder Vermehrungen der eingereichten Schriften.

Siebentens, Das Hauptgeschäft für die Verbesserung der Civiljustiz bestehe also 1) in Reformen der Gerichtsverfassung. — Statt der überall abzuschaffenden Patrimonialjurisdiction wären in allen Theilen des Staats gleichförmige Tribunäle erster Instanz zu errichten, diesen hinreichend viele Appellationsgerichte überzuordnen, und das Gebäude mit einem Oberappellations- und Cassationshof, der zugleich über die Formenverletzung im Criminalproceß zu entscheiden hätte, zu schließen. 2) wäre auf die höchste Vereinfachung des schriftlichen Verfahrens die hauptsächlichste Sorgfalt zu verwenden, um allen unnöthigen Schriftwechsel durch vorbeugende Gesetze zu verhüten. — (Wie dies geschehen könne, erfordert ein eignes Werk; hier war blos anzudeuten, daß, nächst der bessern Organisation der Gerichte, die Hauptsorge auf diesen Gegenstand gerichtet werden müsse. Schon wenn die Einrichtung getroffen würde, daß blos die Parteien die für den Gegentheil von den eingereichten Schriften erforderlichen Abschriften, z. B. von der Klage, von den Beweisartikeln, den Urkunden u. s. w. zu besorgen hätten, nicht der Richter, würde eine außerordentliche Abkürzung und Vereinfachung entstehen. — Unglaublich werden die Processe

dadurch verschleift, daß vielbeschäftigte Gerichte durch eine erdrückende Masse gesetzlich nöthiger Abschriften zu lange aufgehalten werden. —) Auch würde die Abschaffung der jetzt üblichen zahllosen Interlocute, die Versparung der Kritik der Beweismittel auf das Endurtheil, die Gestattung der eventuellen Abhörung nicht offenbar untauglicher Zeugen, und Aehnliches die Processe sehr vereinfachen, ohne sie gleichwohl ungründlicher zu machen. 3) Die Mündlichkeit wäre durchaus nur auf den Zweck, den man bei ihr allein haben kann, nämlich a. auf nachhelfende Verständigung der Richter durch die Parteien und b. auf Unterricht des Publicums über den Inhalt des Rechtsstreits zu beschränken und jederzeit dem Zweck der Gründlichkeit unterzuordnen.

Was des Verfassers in vieler Hinsicht vortreffliche Schrift zu einer solchen Behandlung bereits beigetragen, was er dagegen der Bearbeitung Anderer noch überlassen habe, ist aus den ausgehobenen Stellen und den Angaben des Recens. von dem Inhalt der einzelnen Abschnitte zu ersehen. Recens. überläßt es dem Publicum, zu beurtheilen, ob diese Fingerzeige, wenn sie beachtet würden, das große Thema der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Lösung näher zu bringen vermöchten, hofft aber gewiß, daß die Anzeige von Cottu's im Eingang erwähnter Schrift mitwirken werde, um den für die Nothwendigkeit der Jury in Criminalsachen im XI. Stück des Hermes aufgestellten Gründen eine bedeutende Verstärkung zu geben. Uebrigens wird wohl die willige Anerkennung alles Guten, ja Vortrefflichen und Classischen in des Verfs. Schrift, so wie die Warnung vor den möglichen Einflüssen der Celebrität desselben, um dadurch blinde Befolgung seiner Vorschläge oder Abrathungen zu verhüten, den Recensenten gleich sehr gegen den Vorwurf der Anfeindung, als der grundlosen Lobrednerei schützen, und wenigstens die Unparteilichkeit seiner Anzeige außer Zweifel setzen.

R.

V.

Kritische Uebersicht der theolog. Literatur seit dem Jahre 1801.

Zweite und letzte Abtheilung.

Das weite Gebiet der christlichen Kirchen- und Religionsgeschichte hat in diesem Zeitraume sehr zahlreiche Bearbeiter gefunden, besonders die Reformationsgeschichte durch Veranlassung des Jubiläums. — Die „Einleitung in das Studium der Religions- und Kirchengeschichte" von Flügge (Gött. 1801) ist zwar sehr lückenhaft und unvollkommen, aber doch viel besser, als die „Einleitung in die christl. Religions- und Kirchengesch." rc. von Pfrogner (Katholik) Prag, 2 Thle. 1801. — Unter den Zeitschriften für die Kirchengeschichte verdient das „Archiv für alte und neue Kirchengeschichte" von Stäudlin und Tzschirner, (4 Bde. 1812 ff. und noch fortdauernd) durch Wichtigkeit und Mannichfaltigkeit des Inhalts den ersten Platz. Es trat wohl an die Stelle des erloschenen sehr guten „Magazins für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte von Stäudlin (4 Bde., Hannover 1801—1806.) — Der neuesten Kirchengeschichte waren ausschließlich die „Religionsannalen" von Henke (2 Bde., Braunschweig 1800—1805) und dessen: „zur neuesten Geschichte der Religion, des Kirchenwesens und der öffentlichen Erziehung" (2 Stücke, Berl. 1806) gewidmet, und nur eben hat Vater einen „Anbau der neuesten Kirchengeschichte," (1 Bändch. Berl. 1820) angelegt und darin die interessantesten Actenstücke neuerer Zeit zu sammeln versprochen. Auch gehören in gewisser Rücksicht hieher Schuderoff's weiter unten anzuführende Jahrbücher; das „Jahrbuch des protest. Kirchen- und Schulwesens von und für Schlesien" von Gaß (Bresl. 1818 f.); die Zeitschrift: „Sophronizon," herausg. von Paulus (Frankf. 1819 ff.) und die „theol. Nachrichten," welche Wachlers neuen theolog. Annalen beigefügt sind.

Unter den ältern Lehrbüchern der Kirchengeschichte erhielten einige, viel geachtete, neue Auflagen: das von Spittler die 5te durch Planck (1812); Mosheims institutiones die 4te durch Henke (1801); die hist. relig. et eccl. von Schröckh die 6te durch Marheinecke (1818); das Schmidt'sche Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte die 2te Auflage 1808. — Neue Lehrbücher von Werth sind: Münschers Lehrbuch der christl. Kirchengesch. (Marb. 1804. 2te Ausg. durch Wachler, 1815), und Stäudlins Universalgeschichte der christl. Kirche (Hannover 1807. 3te sehr verb. Ausg. 1821). Dürftiger und blos zu Vorlesungen brauchbar

sind Becks institutio hist. relig. christ. Lps. 1811, und Henke's Grundriß der Kirchengeschichte, von Vater (Braunschweig 1810). Auf eine ausführlichere Darstellung angelegt sind die „Universalkirchenhistorie des Christenthums" von Marheinecke (1 Thl. Erl. 1806) und das „Lehrbuch der christl. Kirchengesch." von Danz (1 Thl. Jena 1818). Marheinecke aber huldigt einer wandelbaren Zeitphilosophie, nach welcher er das Christenthum und dessen Geschichte auffaßt, und daher von reiner Geschichtschreibung weit entfernt ist; Danz aber läßt in Plan und Ausführung Vieles zu wünschen übrig, und es mangelt bei ihm besonders an Auffassung der Kirche als eines moralischen Instituts und dessen Wirkungen. — Unter den deutschen Katholiken erschien in dieser Zeit nur die epitome hist. eccl. von Gmeiner (2 Thle., 2te Aufl. Grätz 1803. Peutingers unvollendet gebliebene „Geschichte der Kirche unsers Herrn," 1 Thl. Salzb. 1802), die mit hellem Geiste geschriebene „christl. Kirchengesch." von Michl, (2 Thle. Münch. 1807, 2te Aufl. 1819) und die historia relig. chr. von Molkenbuhr, (1 Thl., Paderb. 1818 bis zum Jahre 326 gehend.)

An größern Werken über das Ganze der Kirchengeschichte erschien bei den Katholiken nur die „Geschichte der Religion Jesu Chr." vom Grafen von Stolberg, 15 Bände (Hamb. 1806 — 1818), aber nur bis zum Jahre 430 gehend. Als historisches Product betrachtet, ist sie ein unförmliches, von kritisch-historischem Geiste ganz entblößtes, mit historischen Fehlern angefülltes Werk, blos auf Rechtfertigung des Uebertritts seines Verfassers zur römischen Kirche und auf Proselytenmacherei berechnet, aber an einzelnen Schönheiten, besonders der Darstellung, und bisweilen an treffenden Bemerkungen reich. — —

Bei den Protestanten wurde das große Hauptwerk von Schröckh mit dem 35sten Theile (1803) vollendet, worauf sogleich die Fortsetzung: „christl. Kirchengesch. seit der Reformation" folgte, die Schröckh bis zum 8ten Theile führte, und Tzschirner mit dem 9ten und 10ten Theile vollendete (Lpzg. 1804 — 1812. 21 Thlr. 6 Gr.) Geringer an Umfang, aber mit mehr Geist, Geschmack und Combinationsgabe ist die „allgem. Geschichte der christl. Kirche" von Henke geschrieben, welche mit dem 5ten und 6ten Thl. (1802 f.) und nach Henke's Tode von Vater (7ten Thls. 1ste und 2te Abth. 1817. 1820) fortgesetzt wurde, und, als die vorzüglichste Bearbeitung der Kirchengeschichte, die neuen Auflagen verdiente, welche sie erlebte. Auch empfiehlt sich durch Fleiß, eigenes Studium und Zweckmäßigkeit das „Handbuch der christl. Kirchengesch." von J. E. C. Schmidt (5 Thle., Gießen und Darmst. 1801—1813), das aber erst bis zu Gregor dem

7ten geht. — Zum chronologischen Studium der Kirchengeschichte erschienen die Seilerschen Tabellen in 9ter Aufl. (1809), Schwedlers „chronolog. Tabellen der christl. Religions- und Kirchengesch." (Halle, 1805. Fol.) und die vorzüglich brauchbaren „synchronistischen Tafeln der Kirchengesch." von Vater (Halle 1803. Fol., 3te Aufl. 1819). Auch ist der „tabellarische Abriß der vorzüglichsten Religionen und Religionsparteien — nebst einer tabellar. Uebersicht der Ausbreitung des Christenthums" von Haupt, (Lpzg. 1821) eine verdienstliche und brauchbare Arbeit. —

Einzelne Partien der Kirchengeschichte beleuchten nicht ohne Verdienst Müllers „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenth." (4 Thle., Lpzg. 1804—6) — Die christliche Archäologie bearbeitete mit rühmlichem Fleiße Augusti theils in seinem Lehrbuche: „christl. Alterthümer" (Lpzg. 1819), theils ausführlicher in seinen „Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, (4 Thle., Lpzg. 1817—1821.) Auch sind die „Geschichtsforschungen über kirchl. Gebräuche ꝛc." von Schöne (1 Bd. 1819) von Werth. — Ueber die Verfassung der christlichen Kirche gab uns Planck in seiner „Geschichte der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung" (5 Bde. Hannover 1803—1809. 13 Rthlr. 12 Gr.) ein classisches, nur etwas zu breit geschriebenes Werk, das jedoch nur bis zur Reformation geht. Eine Geschichte der Kirchenverfassung der Protestanten fehlt noch gänzlich, ob sie gleich bei den jetzigen lebhaften Discussionen über diesen Gegenstand dringendes Bedürfniß ist. — Ueber die Geschichte der Heiligen erschienen die ausführlichen und brauchbaren „Lebensbeschreibungen der Heiligen von Goldhagen, (4 Thle., Heidelb. 1803—1805.) — „Die Möncherey, oder geschichtliche Darstellung der Klosterwelt," (3 Thle., Stuttg. 1819 f.) enthält treffliche historische Untersuchungen. — Zur Geschichte des kirchlichen Zustandes der Christen in einzelnen Ländern ist die „kirchliche Geographie und Statistik" von Stäudlin, (2 Thle., Tüb. 1803 f.) ein wichtiges und bis jetzt einziges Werk. Die Geschichte der Märtyrer von den ältesten bis zu den neuesten Zeiten erzählt in zweckmäßiger Kürze „das christl. Märtyrerthum" von Joh. Fox und Joh. Müllner (2 Thle., Lpzg. 1819) — Eine treffliche, aus den Quellen geschöpfte „allgem. Kirchengeschichte von Großbritannien" gab Stäudlin in 2 Theilen (Gött. 1819) heraus, womit die neuesten „Ansichten und Beobachtungen über Relig. und Kirche in England" von K. H. Sack (Berl. 1818) zu vergleichen sind.

Die älteste Kirchengeschichte, oder die Entstehung des Christenthums, und das Leben und Wirken Jesu und der Apostel

selbst wartet immer noch auf einen echt pragmatischen Geschichtschreiber. Die „Geschichte des Christenth. in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt rc." von Planck (2 Thle., Gött. 1818) ist wenigstens ein schätzbarer Anfang dazu, obgleich der erste Theil, welcher das Leben Jesu enthält, noch Vieles zu wünschen übrig läßt. Die übrigen Bearbeiter des Lebens Jesu schränkten sich entweder darauf ein, die Erzählungen der Evangelisten wiederzugeben und zu vereinigen, wie Keller, Meister, Horn, Sebastiani, Hümmer; oder sie verfuhren nicht historisch-kritisch, sondern mehr ascetisch und rhetorisch, wie Opitz, Greiling, Jacobi, Bodent, Pflaum. Gute Monographien für die apostolische Zeit sind Gablers diss. de episcopis primae eccles. christ. Jen. 1805, und: „über die Urverfassung der apostol. Christengemeinden" von Greiling, Halbst. 1819.

Ueber die ältere Kirchengeschichte bis zur Reformation ist die kühne Hypothese Kestners („die Agape, oder der geheime Weltbund der Christen, von Clemens in Rom — gestiftet." Jena 1819) zu bemerken, daß das Christenthum durch einen von Clemens Romanus gestifteten geheimen Bund ausgebreitet worden sey; ein Einfall, dem es zu sehr an historischem Grunde mangelt, und der zu keck auf anerkannt unechte Schriften gebauet ist, als daß er noch Jemanden, außer dem Urheber desselben, hätte ansprechen können. (Gegen ihn schrieb Eichstädt einige recht gründliche Programmen.)

Für die Patristik sind brauchbar die „Grundlinien der Gesch. der kirchl. Literatur der ersten 6 Jahrh. von H. J. Pestalozzi, Gött. 1811, und die „krit. Geschichte der ältesten Zeugen und Lehrer des Christenthums rc." von Winter (Kathol.), Münch. 1814. Chrestomathien aus den Kirchenvätern gaben Sybel, besser Augusti. — Neue Ausgaben der Kirchenväter überhaupt erschienen nicht, und nur eine neue Handausgabe derselben von Zimmermann (die mit Eusebius beginnen soll) wurde angekündigt. Einzelne Schriften berühmter Kirchenväter erschienen theils im Original, theils in Uebersetzungen, und einen Zuwachs erhielt die patristische Literatur durch Eusebii Pamph. Chronicum bipartitum, nunc primum ex Armeniaco textu in latinum conversum etc. von Aucher, (Venedig, 1819, 2 Thle. 4., eine Ausgabe, die richtiger ist, als die vorher von Mai und Zohrab bekannt gemachte) — und durch Eusebii Emeseni Oratio in sacrum parasceves diem e duobus codicibus Vindob. nunc primum in lucem edita, in einem Progr. von Augusti (Bonn, 1820). Ueber die Glaubwürdigkeit des Eusebius erschienen drei gute akademische Schriften von Möller (Copenhag., 1815.) Danz (Jena, 1815)

und Kestner (Gött. 1816). — Für die Periode des Christenthums unter Constantin ist das aus den Quellen geschöpfte und musterhaft geschriebene „Leben Constantins des Großen" von Manso (Breslau, 1817) von besonderer Wichtigkeit. Auch dürfen vier andere ausgezeichnete Monographien nicht übergangen werden: nämlich die „Merkwürdigkeiten aus dem Leben Hincmars von Rheims" von Geß, Gött. 1806; „der heil. Bernhard und sein Zeitalter" von Neander, Berl. 1813; „der heil. Chrysostomus und sein Zeitalter," von ebendemselb. Berl. 1821; und: „Gregor der 7te und seine Zeit," von Voigt, Weim. 2 Thle. 1815. — Weniger für den Gelehrten und mehr zur Unterhaltung geschrieben ist die „Geschichte des christl. Königreichs Jerusalem," von Spalding, 2 Thle., (Berl. 1803.) Dagegen füllt „der Verfall des öffentlichen Cultus im Mittelalter," von Goes, (Sulzb., 1820) eine merkliche Lücke in unserer Literatur aus, besonders da diese Schrift mehr den Verfall der Kleriker und der Religiosität, als des öffentlichen Cultus erzählt. Möchten doch die Scholastiker bald einen unparteiischen und kritischen Geschichtschreiber finden!

Die Reformationsgeschichte hat, besonders auf Veranlassung des Jubelfestes, eine sehr große Menge Schriften hervorgebracht. — Vermischte Schriften von Werth über die Reformation sind die „Erinnerungen aus der deutsch. Reformationsgesch.," von Augusti, 3 Hefte, (Bresl. 1814 ff.) und das „erneuerte Andenken der Männer, die für und gegen die Ref. in allen Ländern gearbeitet haben," von Rotermund (1 Bd. Brem., 1818) ein gutes biographisches Wörterbuch, von A—H gehend. Ferner die „Denkmäler der Reformat.," von Kreußler (Lpzg , 1817), aus guten Quellen geschöpfte Monographien, mit Bildnissen, enthaltend, und endlich der „Reformationsalmanach," herausg. von Kayser, (3 Jahrg. 1817—1820, mit schönen Kupfern).

Die Geschichte der Reformation überhaupt fand nur vier Bearbeitungen, die für den Gelehrten von Interesse sind. Die „Geschichte der Reformat. in Deutschland," von Woltmann (3 Thle., Altona, 1801—1805, auch im 3ten Bande seiner historischen Darstellungen enthalten), ist mehr eine Entwickelung des Ganges der Politik bei und durch die Reformat., als eine Geschichte dieser Begebenheit selbst, und nicht frei von historischen Fehlern. Die „Geschichte der deutschen Reformat.," von Marheinecke (2 Thle., Berl., 1816), bis zum Jahre 1530 gehend, kräftig geschrieben, hat den Zweck, das Entstehen der Reformat. aus dem Charakter der deutschen Nation zu zeigen. Mehr kurzer Abriß als Geschichte, und mehr Geschichte

Luthers als der Reformat., ist die „Gesch. M. Luthers und der durch ihn bewirkten Reformat.," von dem (auf seinem Todtenbette noch zur evangelischen Kirche übergetretenen) P. Wolfter (Manh., 1805). Dagegen ist die „Geschichte Luthers und der durch ihn bewirkten Kirchenverb.," von Spieker (1 Bd., Berl., 1818) sowohl durch Richtigkeit als durch Schönheit des Vortrags ausgezeichnet. — Populäre Erzählungen der Reformationsgeschichte fürs Volk und die Jugend gaben Hempel, Richter, Friedrich, Typke, Bernhardt, Rommel, Melas, Moser, Meißner, Michahelles, unter denen die von Hempel („Geschichte der Reformat. für den protest. Bürger und Landmann" (Lpzg., 1817) die ausführlichste und beste ist.

Ueber den Werth der Reformation ist die Preisschrift von Villers (essai sur l'esprit et l'influence de la Reform. de Luther, Paris, 1802) auszuzeichnen, von welcher die Uebersetzung von Stampeel (mit einer Vorrede von Rosenmüller, Lpzg., 1805, 2te Ausg. 1819) die beste ist. Ein schönes Seitenstück zu Villers ist die „Entwickelung der politischen Folgen der Reformat. für Europa, von Heeren (in seinen kleinen histor. Schriften, 1 Bd.); das Gegenstück aber ist: „über den Geist und die Folgen der Reformat. ꝛc." (Deutschl. 1810), wo behauptet wird, die Reformat. sey den Staaten, Familienleben, Wissenschaften und der Cultur sehr schädlich gewesen. Von weniger Bedeutung sind die mehr dogmatischen als historischen „Erinnerungen an den unvergängl. und unschätzbar großen Werth der Reformat. Luthers," von Eckermann (Altona, 1817) und die (von Lindau) gesammelten „günstigen Stimmen aus 3 Jahrhund. über Luther und sein Werk" (Dresd. 1817), denen ein katholischer Verf. die ungünstigen Stimmen entgegensetzte („Luthers katholisches Monument ꝛc." Frankf. 1817). Auch wurde die Reformation von katholischer Seite noch von mehrern angefochten, von denen hier, mit Uebergehung des in Regensburg geführten Schriftwechsels, und des von Augustin kräftig zurückgewiesenen Ausfalls, den Carl von Eß gegen die Reformation machte, nur das „Seitenstück zur Weisheit M. Luthers" (von dem sonst schon bekannten Abt Prechtl, Sulzb. 1817 und in wiederholten Auflagen) genannt werden soll, weil es wohl das Gehässigste seyn dürfte, was beim Jubelfeste zur Verunglimpfung Luthers und seines Werks geschrieben worden ist.

Für die Schweizerische Kirchengeschichte erschien das zwar weitläuftige, aber aus vielen ungedruckten und wichtigen Quellen gezogene Werk: „Helvetische Kirchengeschichte aus Hottingers älterem Werke und andern Quellen neu bearbeitet von Wirz (1ster — 3ter Thl., Zürich, 1808 — 1810. Der 4te Thl.

in 5 Bänden, auch mit dem besondern Titel: „neuere Helvet. Kirchengesch. von der Reformat. bis auf unsere Zeiten,“ 1812 —1819). — Ueber die Reformation in der Schweiz wurden beim Jubiläum, zum Theil auf obrigkeitliche Veranstaltung, mehrere Schriften verfaßt, die von Werth sind. Nämlich: „Ursprung, Gang und Folgen der durch Zwingli in Zürich bewirkten Glaubensverbess. rc.“ (von Sal. Heß) Zür., 1818. 4., und die aus guten Quellen gezogene Schrift von Hirzel: „über die Verdienste der Obrigkeit von Zürich um das Werk der Glaubensverbess. Aus dem Lateinischen (disquisitio de magistratus in urbe Tigurina etc. 1812) übers. Zür., 1818. — „Denkmal Schweizerischer Reformat., ein Beitrag zur Feier des Jubil. von St. Gallen;“ von Fels (St. Gallen, 1819). — „Darstellung der vor 300 Jahren erfolgten Kirchenverbess. in der Schweiz und in Bündten, von Orelli, (Chur, 1819) und die bessere „Geschichte der Reformat. in Graubündten, aus zuverlässigen Quellen rc.,“ von Truog (Chur, 1819). — „Kurze Gesch. der Reformat. in Basel, von Burckhardt (Bas. 1818).

Die Biographie der Reformatoren überhaupt erhielt, außer dem angeführten Werke von Rotermund, nur die zwar populären, aber recht gut gearbeiteten „Lebensbeschreibungen berühmter Reformatoren, 6 Thle., Lpzg., 1801. — Luthers Leben wurde populär beschrieben von Küster, Riepe, Müller, Pflaum (3 Bändch., Stuttg., 1819). Außerdem erschien „Phil. Melanchthons Erzählung vom Leben D. M. Luthers. Uebers. von Zimmermann (Gött., 1813). „Das Leben D. M. Luthers, nach Joh. Matthesius“ (Nürnb., 1816, als Zugabe zu der Schrift „die Weisheit Luthers rc.“). „Luthers Lebensende, von Augenzeugen beschrieben; herausg. von Mohnicke“ (Stralſ., 1817), wo die hierüber vorhandenen Nachrichten gut zusammengestellt sind, aber nichts Neues gegeben ist. So viel als möglich erzählt mit Luthers eigenen Worten Ukert „M. Luthers Leben, mit einer kurzen Reformationsgesch. Deutschlands und der Literatur,“ herausg. von (dem Sohne) F. A. Ukert, 2 Thle., Gotha, 1817, ein Werk, das nicht als Biographie, wohl aber als eine, bis jetzt die vollständigste, mit besonderm Fleiße gearbeitete Literatur der Schriften von Luther und über ihn, sehr schätzbar ist. — Auszüge aus Luthers Schriften machten Lomler: „Luthers deutsche Schriften, theils vollständig, theils in Auszügen,“ 3 Thle., Gotha, 1816 f., und der Verf. von: „Die Weisheit Luthers,“ 3 Thle. in 4 Bänden, Nürnb. 1816 f., welche Auszüge aus Luthers besten, nicht polemischen Schriften enthält, theils abgekürzt, theils ineinander verschmolzen und nach neuerer Orthographie und Sprachweise gegeben.

Interessante Auszüge von Dem, was für unsere Zeit in Luthers Schriften besonders merkwürdig ist, enthält „Luther an unsre Zeit," von Bretschneider, Erfurt 1817. — Faber gab „Luthers [16] Briefe an Albrecht, Herzog von Preußen" (Königsb. 1811) heraus, die zwar noch ungedruckt waren, aber nicht besonders wichtig sind. — Auch die andern sächsischen Reformatoren fanden Biographen. „Phil. Melanchthonis de vita M. Lutheri narratio, et vita Phil. Melanchth. a Jo. Camerario conscripta, gab Augusti (Breslau 1819) aufs neue heraus, und Niemeyer gab in der Einladungsschrift: „Phil. Melanchthon als praeceptor Germaniae (Halle 1817) eine gedrängte Uebersicht von Melanchthons gelehrten Verdiensten. „Phil. Melanchthons Briefe an Albrecht, Herzog von Preußen" (herausg. von Faber, Königsb. 1817), waren zwar noch ungedruckt, sind aber von keinem großen Werthe. — Ueber Bugenhagen: „Jo. Bugenhagen Pommer. Ein biograph. Aufsatz von Engelken," Berl. 1817 und: „Erinnerungen an Bugenhagen Pomeranus u. an dessen Verdienste als Schulreformator." Stettin 1817. — Ausführlicher u. auch dem Gelehrten schätzbar ist, „Jo. Agricola's, aus Eisleben, Schriften, möglichst vollständig verzeichnet. Altona 1817. — Ueber Justus Jonas schrieb Knapp seine „narratio de Justo Jona" etc. (Halle 1817, 4.) womit zu verbinden ist: „Die Universität Halle nach ihrem Einflusse auf gelehrte u. prakt. Theologie in ihrem ersten Jahrh." von Niemeyer (Halle 1817), und die „Lebensbeschreibungen u. literär. Nachrichten von den Wittenb. Theologen (seit 1502 — 1802), aus den Matrikeln u. andern glaubwürdigen Urkunden," von Erdmann (Witth. 1803, 4).

Ueber Zwingli's Leben enthält der 2te Jahrg. des Reformationsalmanachs einen trefflichen Aufsatz von Möller. Eine der besten Schriften über Zwingli und seine Reformation ist: „Huldrich Zwingli; Geschichte seiner Bildung zum Reformator rc." von Schuler, (Zürich 1818, 2te Aufl. 1819). Auch ist das „Leben des Reformators Ulr. Zwingli rc." von Rotermund (Brem. 1818) gut gearbeitet; ingleichen „Anna Reinhard, Zwingli's Gattin und Wittwe; aus Archiven und Familienschriften bearbeitet von Sal. Heß." Zür. 1820. Ein trefflicher Auszug aus Zwingli's Schriften, dessen erster Theil die Religionslehre des Reformators, der zweite seine Ideen von Kirche und Staat enthält, ist: Huldr. Zwingl. sämmtl. Schriften im Auszuge, herausg. von Usteri und Vögeli, 2 Thle., jeder in 2 Abtheil. Zür. 1819 f. — Ueber Calvin enthält der 3te Jahrg. des Reformationsalmanachs gute, zum Theil aus ungebrauchten Quellen gezogene biographische Notizen von Hirzel, und eine „Schilde-

rung des Geiſtes und der Bildung Calvins und der Genfer Kirche" von Bretſchneider. — Das „Leben des Theodor de Beza und des Pet. Martyr Vermili, mit einem Anhange bisher ungedruckter Briefe Calvins und Beza's ꝛc." von Schloſſer, (Heidelb. 1809. 4.) iſt ein ſehr dankenswerther Beitrag zur Reformationsgeſchichte. Eben ſo wichtig für den Gelehrten iſt das „Leben des Schottiſchen Reformators J. Knox, mit einem Abriſſe der Schottiſchen Reformationsgeſch." von *Th. M'crie*, [auszugsweiſe] aus d. Engl. von Planck. Göttingen 1817.

Ueber die ſpecielle Kirchengeſchichte einzelner Länder verdienen folgende Schriften, als aus guten, zum Theil noch ungebrauchten, Quellen geſchöpft, genannt zu werden: die „erſte Einführung des Chriſtenth. und deſſen nachmalige Herſtellung durch d. Reformat. in Deutſchl. ꝛc." von Varnhagen (Marb. u. Kaſſel 1818), wo man gute Nachrichten über die Reformation im Waldeckiſchen findet. Die „Denkwürdigkeiten der würtemb. u. ſchwäbiſchen Ref. Geſch. von Schmid u. Pfiſter" (2 Hefte, Tüb. 1817) ſind aus noch unbenutzten Quellen geſchöpft. Auch iſt die „Geſchichte der Reformat. zu Bibrach" (Ulm 1817) ſehr werthvoll. — „Kirchen- und Reformationsgeſch. der oraniennaſſauiſchen Lande von Steubing," Hadam. 1804, beſonders das aus Archiven gezogene „Archiv der naſſauiſchen Kirchen- u. Gelehrtengeſch. von Vogel," Hadam. 1. B. 1818, desgleichen die „Reformationsgeſch. der Länder Jülich, Cleve, Berg, Meurs, Mark, Weſtphalen ꝛc." von v. Recklingshauſen, 2 Thle., Elberf. 1818. „Kirchen- u. Schulgeſchichte von Schwelm und ſeiner Gegend ꝛc." von Holthaus, Schwelm 1818. — Ueber Mecklenburg die „Erinnerungen an die Herzoge Heinrich V. und Joh. Albrecht I., von Mecklenburg," von Krey, Roſt. 1817, 4. u. deſſen „Beiträge zur Mecklenb. Kirchen- und Gelehrtengeſchichte," 1. B. 1 — 6. St. Roſt. 1818 — 1820. „Ueber Pommern nur Biederſtedts Beiträge zur Geſchichte der Kirchen und Prediger in Neuvorpommern ꝛc.," 3 Thle., Greifsw. 1817 f. 4. — Parteilos und zum Theil aus ungedruckten Quellen geſchöpft iſt die „Geſch. der Schickſale der evangel. Lehre in u. durch Baiern, bewirkt in der 1ten Hälfte des 16ten Jahrh., von Winter" (Kathol.) 2 Thle., München 1809 f. Ueber den neueſten Zuſtand der Proteſtanten in Altbaiern geben die „Annalen der proteſt. Kirche in Baiern," von Fuchs, (2 Hefte, Nürnb. 1820) gute Nachrichten. — „Schwedens Kirchenverfaſſung und Unterrichtsweſen, nach früherm und gegenwärtigem Zuſtande," von v. Schubert, 2 Thle., Greifsw. 1821.

Die mit der Reformationsgeſchichte in Verbindung ſtehende Geſchichte der Wiedertäufer wurde erläutert in „Thomas

Münzer, dessen Charakter und Schicksale;" von v. Baczko, Halle u. Lpz. 1812, und in der aus Urkunden gezogenen „Geschichte der baierischen Wiedertäufer im 16ten Jahrh." von Winter, München 1809. Die „Originalactenstücke zur Kenntniß der münsterischen Wiedertäufergeschichte" (Frkf. 1808) sind aber blos eine Uebersetzung von Kerssenbrock's belli monaster. contra anabapt. monstra gesti descriptio (Münster 1771).

Ueber die neuere Geschichte der katholischen Kirche ist keine besondere, das Ganze umfassende Schrift geschrieben worden. Biographische, nur nicht immer ausgewählte Notizen enthält das „Gelehrten-Lexicon der kathol. Geistl. Deutschlands und der Schweiz" von Felder 2 Thle., (der 2te von Waitzenegger, Landsh. 1817. 1820). — Zur Geschichte der Päpste sind besonders merkwürdig: das „Leben u. Regierung des Papst Leo X. von Roscoe;" aus d. Engl. von Glaser, mit Anmerk. von Henke, 3 Bde. Lpz. 1806 — 1808. „Pius VI. und sein Pontificat; eine [unparteiische und gründliche] historische u. philos. Schilderung" (von Bourgoing). A. d. Franz. von Meyer. Hamb. 1810, und: die „wahrhafte Geschichte der Entführung des Papstes Pius VII., Rom 1818. — Dagegen ist Beauchamp's histoire des malheurs et de la captivité de Pie VII. etc. (Paris 1814) so wie „das Benehmen Sr. Heil. Pius VII. gegen die Forderungen rc." (München 1814), und die „Briefe aus Rom geschrieben in den Jahren 1808 — 1810, über die Verfolgung rc. des Papsts Pius VII., von Friedericke Brun (herausg. von Böttiger, Dresden 1816) sehr parteiisch für den Papst.

Einen lehrreichen Blick in das Innere des Klosterwesens neuerer Zeit gewähren drei Biographien von Jos. Spenn, (Magdb. 1805) von J. B. Schad (2 Thle., Erf. 1803 f.) und J. J. Hasse, (Braunschw. 1806); womit noch die „Geschichte u. Geist des Kapuzinerordens in Baiern" (Münch. 1804) u. die „Betrachtungen über den Klerikal- und Mönchsgeist im 19ten Jahrh." (Rudolst. 1804) zu verbinden sind.

Ueber den Jesuiterorden, der bald in der katholischen Kirche die wichtigste Rolle spielen dürfte, erschien außer einer 2ten Aufl. von Wolfs „Geschichte der Jesuiten" (Lpz. 4 Thle., 1803. 6 Thlr.), die immer noch wichtig bleibt, „die Jesuiten als Gymnasiallehrer, von Ign. Corneva" (Prag 1804), u. die aus dem Anhange zum 17. Bde. der deutschen Encyklopädie (Frkf. 1793) wieder abgedruckte meisterhafte Schilderung: „Ueber die Geschichte und Verfass. des Jesuiterordens von L. Th. v. Spittler, herausg. u. mit einer chronolog. Uebersicht der Geschichte des Ordens und einigen Urkunden (die Aufhebungs- u. Wiederherstellungsbulle und die Ukase vom 20. Decbr. 1815) begleitet von L**." Lpz.

1817. Dagegen ist die „authentische Gesch. des Ord. d. Jesuiten rc." (Hamb. 1815) eine bloße Skizze ohne Werth. Die Geschichte der Jesuiten in Baiern erzählen die „Gesch. der Jesuiten in Baiern" von v. Lang, (Nürnb. 1819), eigentlich mehr eine aus guten Quellen geschöpfte Vorarbeit, als Geschichte, und ausführlicher: „Die Jesuiten in Baiern vor u. nach ihrer Aufhebung" von v. Bucher, (3 Thle. München 1819 f., auch unter d. Titel: v. Buchers sämmtl. Werke, herausg. von Klessing. „Die Ligorianer" (in Tschokke's Ueberlieferungen, No. 6. 1818) sind ein guter Beitrag zur Erläuterung dieser jetzt in Oesterreich wichtig werdenden Gesellschaft. — Kräftige Warnungsschriften gegen die Jesuiten sind: „Ueber die Wiederherstellung der Jesuiten, die Unterdrückung des Freimaurerordens rc." Frkf. 1815. „Die Jesuiten im Verhältnisse zu Staat u. Kirche," und die „Briefe über den gefährl. Einfluß der Jes. auf Erziehung," (beide Zürich 1819). Endlich der interessante „catechismo dei Jesuiti." Lpz. 1820.

Ueber die Inquisition erschien außer der „Gesch. d. Inquisition in Spanien, gesammelt aus Actenstücken" (3 Thle., Lpz. 1810) die höchst interessante, aus den Archiven der Inquisition selbst gezogene: histoire critique de l'inquisition d'Espagne, von L'lorente, Paris 1815.

Die neue Einrichtung der katholischen Kirche in Deutschland u. Frankreich führte zu lebhaften Discussionen über die Rechte des Papstes. Als strenger und geschickter Vertheidiger derselben zeigte sich Barruel, (du pape et de ses droits religieux 2 Thle., Paris 1803, auch deutsch von Güldenapfel, Landsh. 1806, 2te Aufl. 1819). Wie kläglich dagegen das Geschreibe des Grafen v. Stolberg, „über den Vorrang des Apostel Petrus rc." (im 10ten Thl. seiner Gesch. der Relig. und Kirche Christi, auch besonders gedruckt), sey, und wie entblöset von historischer Richtigkeit, zeigte Paulus im Sophronizon 3ter Heft. Die „Zeugnisse aus allen Jahrhunderten bis auf 1815 für die Gewalt der Kirche u. ihres Oberhaupts rc." (Frkf. 1816) haben wenigstens einigen geschichtlichen Werth, und die „Lehre der kathol. Kirche von d. röm. Bischofe rc." (München 1819) von G. A. Fischer, die nur längst widerlegte Gründe vorbringen, mildern doch wenigstens die Sache durch Unterscheidung von zufälligen u. wesentlichen Papstrechten. Gegen die Anmaßungen des römischen Hofes überhaupt sind gerichtet das „histor. Gemälde der Politik des röm. Hofes" (von Koch) Frkf. 1813, und der „Geist der römischen Curie," München 1819.

Ueber die Rechte der gallicanischen Kirche geben die hist. de Bossuet, evêque de Meaux par Ms. de *Bous-*

set, (2 Thle., Versaill. 1814) und: „über die Freiheiten der Gallic. Kirche" (Heidelb. 1817) gute Nachrichten. Die kirchlichen Veränderungen in Frankreich während der Revolution erzählen die „neue Organisation des Religionswesens in Frankreich," von Reinhard, Cölln 1802, die „Gesch. der Relig. u. Kirche in Frankr. während d. Revol." von Wolf, 2 Thle., Lpz. 1801 f. und die fragments relatifs à l'hist. ecclésiast. des premières années du 18me siècle, von de *Barral* (Erzbischof von Tours), Paris 1814. — Zur Geschichte des verunglückten Conciliums unter Napoleon gehören die actes du sécond concil national de France tenu l'an 1801. 3 Thle. Paris 1802, und: „das Nationalconcil. zu Paris im Jahre 1801, mit authent. Actenstücken," von dem für den römischen Hof eingenommenen Kanonikus Melchers, Münster 1814. — Ueber die Concordate mit Frankreich verbreiten sich die interessante, an wichtigen Nachrichten reiche, aber etwas geschwätzige Schrift: les quatre concordats par *M. de Pradt.* 3 Thle., Paris 1818, außerdem: concordat entre le gouvernement franc. et le Pape Pius VII. Paris u. Hamburg 1802 u. deutsch von Leimbach, Cölln 1802, und die „neue Organisation des Gottesdienstes in Frankreich rc.," a. d. Franz. Lpz. 1802. — Das Verhältniß der französischen Regierung zum Papste schildern besonders lehrreich die „authentische Correspondenz des röm. Hofes mit d. franz. Regierung, (a. d. Fr. von Keßler), 1814 u. der aus ungedruckten Actenstücken des unter Napoleon geöffneten päpstlichen Archivs gezogene essai historique sur la puissance temporelle des Papes, 2 Thle., Paris 4te Ausg. 1818.

Ueber die durch die Auflösung des deutschen Reichs herbeigeführten Veränderungen der katholischen Kirchenverfassung in Deutschland verbreiten sich: „der französisch-russische Entschädigungsplan" Regensb. 1802, der „Deputationsreceß" (herausg. von Gaspari), Hamb. 1803, u. „Deutschlands neueste Staats- und Kirchenveränderungen" von Harls, Berlin 1805. Freimüthige Vorschläge zu einer kirchlichen Einrichtung während des Rheinbundes machten die „Betrachtungen über d. neuesten Veränderungen in dem Zustande der deutschen kathol. Kirche rc.," Hannover 1808, und: „An die Souveraine der rhein. Conföderation über das Recht, ihren Staaten eigene Landesbischöfe — zu geben," Karlsr. 1812. — Diese Vorschläge wurden nach der Stiftung des deutschen Bundes erneuert, in den „Wünschen für die kathol. Kirche in Deutschland" (von Jäck, 1817), den „kirchenrechtlichen Untersuch. über die Grundlage zu d. künftigen katholisch-kirchl. Einrichtungen in Deutschl.," (Frkf. 1816), — in der „Palingenesie, oder der kathol. Kirche Germaniens Wiedergeburt," (Frkf. 1816), — der

„Darstellung der Lehre der gallicanischen Kirche rc., nach dem Französ. des Hrn. Dumarsais," Stuttg. 1816, in d. „Entwurf einer neuen Verfassung in der deutsch-kathol. Kirche." Karlsr. 1816, u. in der Schrift: „Von der Kirche in dieser Zeit. Betrachtet von Westph. Eremita" (J. F. J. Sommer), Münster 1819. — Es kam aber von diesen Vorschlägen und Wünschen Nichts zur Ausführung; wenigstens nicht in dem vom Freiherrn v. Häffelin (jetzt Kardinal) d. 5. Juni 1817 geschlossenen Concordat zwischen Rom u. Baiern, das in diesem Jahre (1821) in Vollzug gesetzt worden ist, ob sich gleich darüber viele tadelnde Stimmen vernehmen ließen; nämlich: „Bemerkungen über das neue baier. Concordat, verglichen mit d. neuen französischen rc." 1818. „Das königl. baier. Conc. mit d. römischen Stuhle, erläutert nach den Grundsätzen des Kirchenrechts rc. Frkf. 1818, und die „freimüth. Briefe üb. d. Conc. zwischen dem bair. u. römischen Hofe rc." Lpz. 1819. — Auch scheinen die zwischen dem Papste u. den protestantischen Fürsten über das katholische Kirchenwesen in den Ländern der Letztern getroffenen Einrichtungen dem römischen Hofe Nichts vergeben zu haben. Aufmerksam auf das, was noth sey, machten G. J. Planck (über die gegenwärtige Lage u. Verhältnisse der kathol. u. protest. Partei in Deutschl. Hannov. 1816) u. Vater (Erörterung des Verhältnisses katholischer Landesherren zum Papste, Königsberg 1819). Historische Nachrichten über die Verhandlungen gibt „der Kirchen- u. Staatsfreund rc." Jena 1818, welcher die Actenstücke der ersten zehen Zusammenkünfte der Gesandten von Würtemberg, Baden, Hessen rc. u. den von ihnen gemachten ersten (vom Papste aber später ganz verworfenen) Entwurf enthält, über welche sich auch Onymus (über die Verhältnisse der deutsch. kathol. Kirche rc., Würzb. 1818) verbreitet. Das Vollständigste, aus den Acten selbst Geschöpfte hierüber ist jedoch: „die neuesten Grundlagen der deutsch-kathol. Kirchenverfassung in Actenstücken und ächten Notizen vom Emser Congreß, dem Frankfurter Verein u. der preussischen Uebereinkunft;" 1821.

Ein andrer mit diesen Verhältnissen zum römischen Hofe zusammenhängender und wegen der Gerechtsame, die er betrifft, wichtiger Streit ist der des Freiherrn v. Wessenberg mit dem römischen Hofe, der ihm, auf die Denunciation des geh. Raths Gärtler zu Bruchsal, ob gravissimas causas, wie es im Breve hieß, die Nachfolge im Bisthume Constanz noch bis jetzt verweigert. Das Wichtigste hierüber (mit Uebergehung der Streitschriften von Huber, Frey, Doller) sind 1) „Aufklärung über die aus dem Dunkel endlich hervorgetretene Denunciationsschrift des geh. R. Gärtler gegen den Coadjutor v. Wessenberg 1818.

2) Die officielle „Denkschrift über das Verfahren d. röm. Hofs bei d. Ernennung des Generalvic. Freih. v. Wessenberg zum Nachfolger im Bisthum Constanz — u. über die dabei von S. K. H. dem Großherz. v. Baden genommenen Maaßregeln" Carlsr. 1818. 3) J. L. Koch's ausführl. Rechtsgutachten über das Verfahren d. röm. Hofes in d. Angelegenh. der Constanzer Bisthumsverwaltung rc." Frkf. 1819. 4) „Beurtheilende Anzeige einiger Schriften, welche das neueste Betragen des röm. päpstl. Kirchenregiments, besonders gegen das General-Vic. von Const. beleuchten," von Paulus. Aus den Heidelb. Jahrb. besonders abgedruckt, Heidelb. 1818. 5) „Vollständige Beleucht. d. Denkschrift über d. Verfahren d. röm. Hofs bei der Ernennung des G. V. v. Wessenb. rc. von Huber, Rotw. 1819.

Das von der baierischen Regierung der theolog. Facultät zu Landshut abgeforderte Gutachten über die Ursachen des so fühlbaren Mangels an Subjecten zur Ergänzung der kathol. Geistlichkeit, das diese Ursachen in der Aufklärung der Zeit und in den Beeinträchtigungen, welche die Hierarchie erlitten habe, finden wollte, wurde mit sehr freimüthigen Bemerkungen herausgegeben (freimüthige Darstellung der Ursachen des Mangels an kathol. Geistlichen; nebst den sichersten Mitteln zur Abhülfe; ein Gutachten d. theol. Fac. zu Landshut, mit kritischen Anmerk. u. Zusätzen rc. Rotw. 1818) von Fridol. Huber, welcher den Grund jenes Mangels besonders im Cölibat findet. Eben so erklärte sich J. Jais (über das bekannte Gutachten d. theol. Fac. zu Landshut rc. Ulm 1818), womit noch zu verbinden ist: „Ursachen, welche den kathol. Candidaten von der Annahme des geistl. Amts abhalten rc." Cobl. 1817. — Gegen die von Batz, Sacher, Werkmeister, Frenzel und Dereser gebilligte Auflösung des ehelichen Bandes schrieb mit gehässigen Vorwürfen gegen die freisinnigern kathol. Theologen der Exjesuit Ries seine „Privatgedanken über die Praxis der kath. Kirche, das eheliche Band nicht aufzulösen rc. 2 Thle., Bamb. u. Würzb. 1817.

Nicht nur durch das Reformationsjubiläum, und, (wovon hernach die Rede seyn wird) durch Versuche zur Kirchenvereinigung wurde die entschlafene Polemik zwischen der römischen u. evangelischen Kirche wieder erweckt, sondern noch mehr durch die Umtriebe der Proselytenmacherei von katholischer Seite und durch die Verunglimpfungen, welche sich katholische Schriftsteller gegen die evangelische Kirche erlaubten, die sie als eine in sich zerfallende, der politischen Legitimität gefährliche und zu Revolutionen führende darzustellen suchten. Dieses geschiehet außer den frühern Schriften von Stark, Prechtl u. kleinen Flugschriften, die hier nicht genannt werden können, am planmäßigsten in der

„Concordia;“ eine Zeitschrift, herausg. von Friedr. Schlegel, Wien 1 B. 1s—3s Heft 1820, und in den politischen Schriften des Hrn. von Haller. Einen gelehrten Werbeplatz eröffnete Gratz in sein. „Apologeten des Katholicismus.“ Mainz 2 Hfte. 1820, und gleichen Zweck hat: „Der Katholik, eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung,“ von Räß u. Weiß. Mainz 1 Thl. 1821. — Von evangelischer Seite erschien dagegen: „Hat u. behält der Mensch bei und nach einem Religionswechsel seine gesunde Vernunft? ꝛc.“ Berlin u. Leipz. 1816. — „Philosophie des Katholicism von dem Prinzen de L(igne), nebst Antwort der Frau Gräfin von B(rühl),“ herausgeg. von Marheinecke. Berl. 1816. — Eine ernste Warnung vor der Neigung zum sinnlichen Gottesdienst des Katholicismus, in einen sehr gut geschriebenen Roman eingekleidet, enthält: „Wahl und Führung, oder Religion und Fanatismus in romantischer Darstellung.“ 2 Thle. Lpz. 1818. Noch bestimmter arbeitet der Proselytenmacherei die wohlgeschriebene (fingirte) Geschichte entgegen: „Manuel Mendoza y Rios, Geschichte meines segenvollen Uebertritts zur evangel. Kirche.“ Aus der spanisch. Handschrift übers. von F. Hebenstreit. Lpz. 1819, wozu die gegen die römische Hierarchie gerichtete, gleichfalls sehr gute Fortsetzung gehört: „Manuel Mendoza y Rios, die wahre Kirche Jesu Christi. Aus d. span. Handschr. übers. v. Hebenstreit.“ Lp. 1820. — Das wichtigste Wort, das die längst im Dunkeln schleichende Proselytenmacherei an einem namhaften Falle mit großem Freimuthe aufdeckte, war der Aufsatz von Voß: „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?“ im 3ten Heft des Sophronizon von Paulus (Frkf. 1819), wozu noch das „Schreiben über die neuest. kirchl. Gährungen in Holstein“ (ebendas.) und die Schriften von C. F. A. Schott (Voß und Stollberg ꝛc. Stuttg. 1820) und H. Schulz (Protestantismus u. Katholicismus, oder der Kampf üb. Voß u. Stolberg. Hamm. 1821) gehören. Den Gährungsstoff vermehrte das die evangel. Kirche im Geiste der schlegelischen Concordia verunglimpfende, zuerst in Paris französisch erschienene, aber schnell in allen kathol. Ländern Deutschlands verbreitete „Schreiben des Hrn. von Haller an seine Familie, worin er ihr sein. Rücktritt in die katholisch-apostolisch-römische Kirche ankündet“ (Luzern 1821), das zuerst von Krug in der Recension der leipziger Literaturzeitung (die auch besonders gedruckt erschien), dann von Tzschirner (der Uebertritt des Hrn. von Haller zur kathol. Kirche, beleuchtet ꝛc. Lpz. 1821), und endlich von Paulus, der das Schreiben französisch und deutsch mit widerlegenden Beleuchtungen (Stuttg. 1821) abdrucken ließ, eine wohlverdiente Abfertigung erhielt. Ein Gleiches widerfuhr den zur Verherrlichung

der katholischen Kirche angeblich verrichteten Wundern des Hrn. Fürsten Alexander von Hohenlohe durch Ammon und Bretschneider.

Ueber die Geschichte und Statistik der kathol. Kirche in einzelnen deutschen Provinzen haben wir einige aus guten Quellen gezogene Schriften. Zuerst die von V. A. Winter: a) „Vorarbeiten zur Beleuchtung der baier. u. österreich. Kirchengesch." rc. 2 Thle. Münch. 1805—10. b) „älteste Kirchengesch. von Altbaiern, Oesterreich u. Tyrol" 1. Thl. Landsh. 1813, und c) „die drei großen Synoden der Agilolfingischen Periode zu Aschheim, Dingolfing u. Neuchling" rc. Landshut 1814. — Ueber Oesterreich: „Geschichte u. Beschreibung der Gotteshäuser, Stifter u. Klöster im Oesterreichischen" rc. 2 Thle. 1821. — Ueber Baiern: „Versuch einer beurkund. Darstell. des Kirchenwesens in Baiern" rc. von Lechner, 1. B. Salzb. 1810. „Die hierarch. Verfassung von Salzburg-Berchtesgaden," von Winklhofer, Salzb. 1810, u. der „statistische Ueberblick der Pfarreien, Beneficien rc. im Herzogthum Baiern, der Oberpfalz" rc. München 1804. 4. — Ueber Franken: „*Ussermanni* episcopatus Bambergensis," Ulm 1801. gr. 4. u. die für die Geschichte des Mittelalters überhaupt wichtige „diplomatische Geschichte der Benedictinerabtei Banz in Franken von 1050—1251 von Sprenger. Nürnb. 1804. — Ueber Mainz der „authentische codex eccl. Moguntin. noviss. oder Sammlung der Maynz. Verordnungen und Constitutionen" rc. von Scheppler, 1. B. 1. Abth. Frkf. 1803. Fol. — Ueber Münster: „series episcopor. Monast. eorumque vitae ac gesta" etc., von Kock. Münster 1804. 4 Thle. — Ein Hauptwerk über den Zustand der Katholiken in England u. Irland sind „Coopers Briefe üb. d. neuest. Zustand von Irland" rc. übers. von Paulus. Jena 1801.

Die Geschichte der evangelischen Kirchen überhaupt hat keine allgemeine Bearbeitung erhalten, und Ref. hat daher außer den zur Beschreibung der Reformatoren gehörigen Schriften nur einige einzelne Abhandlungen von Interesse zu bemerken, nämlich: Von dem Zustande der Protestanten in Ungarn unter der Regierung Franz II.," von Stäudlin. Gött. 1804 (aus dess. Magazin 2. B. 1. St. abgedruckt). „Nachrichten üb. die Feier des 3ten Jubelfest. d. Ref. in sämmtl. kaiserl. königl. österr. Staaten im Jahre 1817," von Glatz (Wien 1818) mit dem Nachtrag: „Sammlung einiger Jubelpredigten" rc., wo Glatz auch ein Verzeichniß der evangelischen Pastorate in den deutschen Erbländern und in Ungarn beigefügt hat.

Ueber die Herrenhutergemeinden wurde die Hauptschrift von Cranz (alte und neue Brüderhistorie, seit 1772 an-

gefangen) mit dem 2ten — 4ten Abschnitt fortgesetzt (Gnadau 1804—16), wozu noch kamen: die „Gesch. der alten und neuen Herrnhuter u. ihr. Stifters;" a. d. Holländ. von Scholl, Tüb. 1805, u. Rißlers Erzählungen aus der alten und neuen Gesch. der Brüderkirche, 2 Thle., Lpz. u. Barby 1803—5. Damit sind die jährlich zu Gnadau herauskommenden „Nachrichten aus der Brüdergemeinde," und die in Wachlers theol. Nachr. Jahrg. 1820. S. 392 ff. abgedruckten „Statuten der evangel. Brüdergem." ꝛc. zu vergleichen. — „Ursprung, Fortgang und Verfassung der [seit 1786 entstandenen] Quäkergemeinde zu Pyrmont," von Schmid; Braunschw. 1805.

Einen sehr bedeutenden Platz in unsrer neuen kirchenhistorischen Literatur nimmt das Missionswesen in Verbindung mit den Bibelgesellschaften ein. Ueber Beides ertheilen viele Belehrungen die „ neuesten Nachr. aus dem Reiche Gottes," Berl. Jahrg. 1817—20, u. das seit 1816 zu Basel jährlich in 4 Heften herauskommende Magazin für die neueste Geschichte der protestant. Missions- u. Bibelgesellschaften" (von Blumhardt), wo man im 1sten Heft auch einen Umriß der Geschichte des Missionswesens bis zur Gründung der großen englischen Missionsgesellschaft (1795), u. der Bibelverbreitung bis zur Entstehung der brittischen Bibelgesellschaft (1804) findet. Auszüge aus den englischen Nachrichten über das dortige Missionswesen und die Bibelgesellschaften finden sich in treuer Folge im „Archiv für Kirchengesch. von Stäudlin u. Tzschirner."

Ueber das Missionswesen insbesondere gibt, England und dessen Besitzungen betreffend, die beste Auskunft der jährliche report of the directors to the membres of the Missionary Society (theilweise auch ins Deutsche übersetzt) und der „Geist der brittischen Missionen" (vom Pred. Sim) Bas. 1817; über Ostindien, die seit 1800 von Knopp fortgesetzte „neuere Geschichte der evangel. Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien," wovon 1821 das 69ste Stück zu Halle erschien. — Außerdem verdienen Riemers „Missionsreise nach Surinam" ꝛc. Zittau 1801, u. Quandts „Nachricht von Surinam" (Görl. u. Lpz. 1808) genannt zu werden. Ueber das Ganze verbreiten sich die gehaltvollen „Nachrichten von der Ausbreitung des Reichs Jesu überhaupt und durch die Missionarien unter den Heiden insbesondere," 1—5. B. Elberfeld 1817—19.

Die Bibelgesellschaften wurden zwar vom Papste in einer Bulle an den Erzbischof von Mohilew vom 23sten Sept. 1816 und einer ähnlichen an den Erzbischof von Gnesen vom 28sten Juni 1816 verdammt, und für ein „schändliches Unternehmen, welches den Grundpfeiler der Religion untergrabe,"

für „eine Pest, die man in alle Wege ausrotten müsse, und eine Befleckung des Glaubens" erklärt und daher auch in den österreich. Staaten nicht gestattet; ihre Verbreitung ging jedoch seit 1813 reißend schnell von statten, und ihre Thätigkeit verbreitet sich jetzt außer über England und dessen weite Colonien auch über Deutschland, Holland, Dänemark, Schweden, die Schweiz, Rußland, einen Theil von Polen und Nordamerika. Auch zu Paris hat sich eine Bibelgesellschaft gebildet, die 1819 ihren ersten Bericht (Société biblique protestante de Paris. 1er rapport. Paris 1819) herausgab. Die Mutter aller Bibelgesellschaften ist die 1804 gestiftete „Bibelgesellschaft für Brittannien und das Ausland." Einen Ueberblick ihrer Thätigkeit geben die „monatlichen Auszüge aus dem Briefwechsel der britt. u. ausländ. Bibelgesellsch." (aus dem monthly extracts from de corps pendence), die zu Basel herauskommen; die seit 1804 jährlich in Leipzig erscheinenden „Berichte der britt. u. ausländ. Bibelgesellschaft," u. „die Thätigkeit der brittisch-ausländ. Bibelgesellsch. rc. Hamb. 1815. — Ueber andere Bibelgesellschaften sind die „theol. Nachrichten" von Wachler, die „christl. Blätter" von Bahnmaier (Tüb. 1819) u. die sehr zahlreichen Berichte der einzelnen Bibelgesellschaften zu vergleichen, z. B. der von Basel, Dresden, Berlin, Bremen, Rostock, Rendsburg, Halle, Straßburg, Eutin, Eisenach, Zürich, Kassel, ferner der schleswig-holsteinischen, der hamburg-altonaischen, der pommerisch-rügischen, der meklenburg-schwerinischen, der lauenburg-ratzeburgischen, der rheinischen (zu Worms), der preußischen (zu Königsberg), der thüringischen (zu Erfurt), der würtembergischen Bibelgesellschaft.

Das für die evangelische Kirche so wichtige dritte Jubelfest gab zu einer großen Menge Schriften Veranlassung, deren Wachler allein im Jahre 1818 254 zählte, und die hier um so mehr übergangen werden können, da sie theils an sich zu wenig wichtig, theils in der Literatur der 3ten Reformations-Secularfeier" von Michahelles, Nürnb. 1820, größtentheils angeführt sind. Die besten Nachrichten darüber finden sich in Wachlers theol. Nachrichten, dem „Erinnerungsbuch an die Jubelfeier d. protest. Kirche" rc., von Hempel, Lpz. 1818, besonders aber in der „allgemein. Chronik d. 3ten Jubelfeier" rc., von Schreiber, Beillodter und Hennings, 1 u. 2. B. (Gotha 1818 f.) Unter den Nachrichten von einzelnen Orten, als zu Cölln, Eisenach, Marburg, Tübingen, Gotha, Göttingen, Kiel, Regensburg, Heidelberg rc., verdienen herausgehoben zu werden die schon angeführte von Glatz über Oesterreich, die „Chronik der Reformationsjubelfeier in den dänischen Staaten,"

von Petersen (Kiel 1817), die „Denkschrift auf die 3te Jubelfeier der Reform., als die erste allgemeine in Westpreußen, von Pudor, Berlin 1818, und die celébration de la troisième fête séculaire de la réformation dans l'église chrétienne consistoriale de la confession d'Augsbourg à Paris etc. Paris 1817.

Das Unionswesen, das bei dieser Jubelfeier aufs neue in Bewegung kam, war auch schon früher verhandelt worden. Nachrichten davon gibt Rabaut in seinen détails historiques et recueil de pièces sur les divers projects de Réunion de toutes les communions chrétiennes, qui ont été conçus depuis la réformation jusqu'à ce jour. (Paris 1806.) — Sim. von Alpen in sein. „patriot. Aufruf zur allgemein. Vereinigung der Religionen" ꝛc. (Frankf. 1801), stellte, widersinnig genug, nur die Lehrsätze der natürl. Religion als Vereinigungsprincip auf; andere, wie G. Schlegel (über den Nutzen d. Annäherung — der christl. Religionsparteien, Lpz. 1803); Range (ist denn kein Verein unter den christl. Religionspart. möglich? ꝛc. Glog. 1802), u. Fabritius (Apologie des dogmatischen Protestantismus ꝛc. Stuttg. 1814) schlugen dazu das apostolische Symbolum vor. Wie schwierig und wie wenig dringend eine Vereinigung zwischen Katholiken und Protestanten sey, zeigte Planck (über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christl. Hauptparteien ꝛc. Tüb. 1803) sehr treffend. In die Zeit, wo man von Napoleon eine Unterdrückung der Evangelischen hoffte, fiel das noch jetzt überall absichtlich verbreitete und in mehrern Auflagen (6te. Frkf. 1821) gedruckte Buch (des berüchtigten Oberhofprediger Starke zu Darmstadt, der heimlicher Katholik war): „Theoduls Gastmahl," in welchem der evangelischen Kirche die Auflösung aus innerer Auflösung geweissagt wird. Von ähnlichem Schlage sind die „Friedensworte an die kathol. u. protest. Kirche für ihre Wiedervereinigung" (vom Abt Prechtl), Sulzb. 1810. 2te Aufl. 1820, welche die Rückkehr zum Katholicismus als das Einzige, was dem Protestantismus übrig bleibe, darstellen. Sie wurden nachdrücklich abgefertigt von Steudel „Ueber Religionsvereinigung," Stuttg. 1811. Von Prechtl ist auch das Friedensbenehmen zwischen Bossuet, Leibnitz und Molan" ꝛc. (Sulzb. 1815), wodurch die Protestanten überredet werden sollen, die Trennung beruhe blos auf Mißverstand, und die Vereinigung sey ganz leicht. Eine weit plumpere Anmuthung an die Protestanten zum Uebertritt, mit Invectiven versetzt, ist: „Soll die Scheidewand unter Katholiken und Protestanten noch länger fortbestehen? Ein Wort der Liebe" ꝛc., von A. H. Augsb. 1818. 2te Aufl. 1819. Für diesen Zweck erschien auch das „System der Theolo-

gie des Hrn. v. Leibnitz, übers. von Räs und Weiß, 2te Aufl. Mainz 1821 u. die „freundschaftl. Erörterung über die [kathol.] Kirche in England u. die Reformat. überhaupt," vom Abbé de Trevere; a. d. Franz. von Stupfel, 1 B. in 2 Abthl. Wien 1821. — Diese auch in England bei der in Vorschlag gebrachten Emancipation der Katholiken so oft gebrauchte Insinuation, daß der Unterschied der Lehre beider Kirchen ganz unbedeutend sey, veranlaßte die gründliche „vergleichende Darstellung der protestantisch-englischen und römisch-kathol. Kirche" 2c. von H. Marsh, aus d. Engl. von Schreiter (Sulzb. 1821), welche die Gegensätze beider Systeme aus den öffentlichen Schriften beider Kirchen treffend heraushebt.

Wenn alle Versuche zur Vereinigung der Katholiken und Protestanten der Natur der Sache nach scheitern mußten, so fand dagegen die Union zwischen den beiden evangelischen Kirchen in Deutschland an vielen Orten einen raschen Fortgang. Vorschläge zu einer Union und dringende Empfehlungen derselben erfolgten schon vor dem Jubelfeste der Reformation. Dahin gehörten: „Ueber Religion und Protestantismus, oder Rathschläge eines Weltbürgers zu einer zweckmäßig. und dauerhaften Vereinig. beider protestantischen Kirchen. Mit einem Vorw. von Hufnagel." Frankf. 1803. Brauer (sehr verständige) „Gedanken über einen Kirchenverein beid. protest. Religionsparteien." Carlsr. 1803. „Zwei unvorgreifl. Gutachten in Sachen des protest. Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den preuß. Staat." Berlin 1804. „Henotikos, zur Beförder. einer echt-evangel. Kirchenverein. der Protest.," von Herzogenrath. Rothenb. 1805. Sack: „Ueber die Verein. der beid. protest. Kirchenparteien in der preuß. Monarchie. Berlin 1812. — Gegen die Vereinigung erklärte sich während dieser Zeit nur, soviel Ref. bekannt ist, Schember: „Ueber die Verein. der beiden protest. Confessionen in den badenschen Gesammtlanden." Manh. 1803. — Als aber bei dem Reformationsjub. wirklich Hand ans Werk gelegt wurde, besonders in Berlin, dem Hanauischen und Nassauischen, und die Union vor der Hand nur auf die Annahme eines gemeinschaftlichen neuen Abendmahlsritus, und die Vereinigung des Kirchenregiments und Kirchengutes beschränkt wurde, so wurden mehrere Stimmen laut, welche eine solche Union, wobei die Unterschiede der Lehre unverglichen blieben, nicht billigten, oder auch überhaupt sich dagegen erklärten, während sich zugleich die Schriften für dieselbe vermehrten. Auf die „amtliche Erklär. der berlin. Synode über die am 30. Oct. von ihr zu haltende Abendmahlsfeier" (Berlin 1817), und die hierauf von Harms in seinem Thesen, und Ammons „bittrer Arznei für die Glaubensschwäche unsrer Zeit" 1817

ausgesprochene Mißbilligung der Union erfolgte ein leidenschaftlicher Angriff auf Ammon von dem Präses der berliner Synode, Schleiermacher: „An Hrn. Oberhofprediger Ammon über seine Prüfung der Harmsischen Sätze." Berlin 1818. Hierauf die Replik von Ammon: „Antwort auf die Zuschrift des Hrn. D. Schleiermacher über" rc. Hannov. u. Leipz. 1818, und die Duplik Schleiermachers: „Zugabe zu sein. Schreiben an den Hrn. Oberhofprediger Ammon" rc. Berlin 1818, worauf Ammon seine Ansichten näher entwickelte in: „Ueber die Hoffnung einer freien Verein. beider protest. Kirchen, ein Glückwünschungsschreiben an den Antist. D. Heß. Lpz. 1818. Gegen Schleiermacher und die Union erklärte sich auch Tittmann: „Ueber die Vereinig. der evangel. Kirchen." Lp. 1818. Desgl. Fischer: „Rhapsodische (und unbedeutende) Gedanken über das neueste Unionswerk und die damit zusammenhängende Abendmahlsfeier." Lp. 1818. 8., und: Herman: „ein Gespräch üb. die Verein. der Luther. u. Reform." Riga u. Lp. 1818. — Für die Union, doch mit der Bedingung, daß auch die streitigen Lehrpuncte verglichen oder aufgegeben würden, erklärten sich: Bretschneider „Aphorismen üb. d. Union der beiden evangel. Kirchen in Deutschland, ihre gemeinschaftl. Abendmahlsfeier und den Unterschied ihrer Lehre." Gotha, 1819, und das „Gutachten über die Kirchenvereinigung." Jena 1819. Eine Ausgleichung des Lehrbegriffs versuchte Rink: „Beitrag zur Prüfung des luther. u. reform. Lehrbegriffs von dem heil. Abendmahl und der Gnadenwahl, nach dem Worte Gottes." Mit einem Vorwort von Daub. Heidelb. 1818, mit welcher aber wohl keinem Theil gedient seyn möchte. Auf andere in der Kirchenverfassung und den Ceremonien zu vergleichende Puncte macht ein Aufsatz von Lange in der Oppositionsschrift von Schröter und Klein (2 B. 3 St.) aufmerksam. Daß das Dringen auf Ausgleichung der Dogmen zum Entstehen einer dritten Kirche, der evangelischen, führen könne, suchte warnend zu zeigen der Verf. von: „Darf und wird sich aus der jetzt bestehenden protest. Kirche eine neue aussondern?" Neust. 1819. Daß beide evangel. Kirchen in ihren Principien über das göttliche Wort und die Verfassung der Kirche einig seyen, und also die Union in dieser Hinsicht schon gemacht sey, behauptete der Verf. von: „Die Einheit der protest. Kirche dargestellt in den Lehren derselben vom Worte Gottes u. der christl. Kirche." Wittenb. u. Augsb. 1817. Dräseke aber (über Confessionswesen und Kirchenvereinigung in ihrem Verhältniß zum Evangelio. Bremen 1819.) hält eine volle Einigung im Glauben für unnöthig und findet den Vereinigungspunct in der Glaubensbasis: Jesus ist der Christus, und in der Glaubenstendenz: Vereinigung mit dem Vater im

Sohne. Unbedingt empfahlen die Vereinigung in der begonnenen Art außer Schleiermacher noch Kramer: „über d. Verein. der evangel. Confessionen u. ihre feste Begründung, mit besond. Rücksicht auf den preußischen Staat.“ Königsb. 1818, Max. F. Scheibler: „Kurze u. unpart. Prüfung der vornehmsten und bekanntesten Einwürfe gegen die Vereinig. der beid. protest. Kirch. überhaupt, und das Brodbrechen im heil. Abendm. insbesondere.“ 2te Aufl. Frkf. 1819. gr. 8., u. der Verf. von: „Die Vereinig. der protest. Kirchen, sollen wir sie hindern oder befördern?“ ꝛc. Lpz. u. Merseb. 1820. 8.

Geschichtliche Nachrichten über die an einzelnen Orten ausgeführte Union, die am beifallswürdigsten in Rheinbaiern und in Baden zu Stande kam, enthalten besonders die mit den neuen theol. Annalen von Wachler verbundenen „theologischen Nachrichten“ 1817 ff., und außerdem die Synodalnachrichten: „Kurze Nachricht von den Verhandlungen der protestant. Generalsynode zu Kaiserslautern.“ Speier 1818. 4. — „Verhandlungen der Hadmerslebenschen Kreissynode,“ in zwanglosen Heften herausgeg. von J. J. W. Münnich, 1s Heft. Magdeb. 1818. „Die Synode von Hanau,“ nach Actenstücken. Hanau 1818. Die Acten über die durch die Synode zu Idstein bewirkte Union im Nassauischen enthält: „Aschenberg, für Kirche, Kirchenverfassung“ ꝛc. 1 B. 1s Heft (Schwelm 1818), u. sie stehen auch in Wachlers theol. Nachrichten, Jahrg. 1818 ff. — Ferner „das Protocoll der 1818 zu Wittenberg gehaltenen Provinzialsynode“ (Wittenb. 1820), die „evangel. Kirchenvereinigung im Großherzogthum Baden nach ihren Haupturkunden und Documenten,“ Heidelb. 1821, und die von Böckel begonnene Zeitschrift „Ireneon,“ 1s Heft. Berl. 1821.

Eine wichtige historische Erscheinung der neuern Zeit ist auch die allmälig entstandene Gleichgültigkeit gegen den äußerlichen Religionscultus u. gegen die Kirche u. ihre Anstalten überhaupt, oder die Unkirchlichkeit, wie ein neuerer Schriftsteller sich ausdrückt. Die Untersuchungen darüber waren in diesen beiden Decennien sehr lebhaft und führten von selbst auf nähere Prüfung der äußerlichen Verhältnisse und mangelhaften Verfassung der protestantischen Kirche, worüber die Acten noch gegenwärtig nicht geschlossen sind. Die Fortdauer dieser Untersuchung, das hohe Interesse derselben und die großen Folgen, die sich daran knüpfen können, werden den Referenten bei seinen Lesern wohl rechtfertigen, wenn er über diesen Theil der neuesten Literatur etwas ausführlicher ist.

Die meisten Schriftsteller, welche den Grund der Unkirchlichkeit untersuchten, glaubten ihn ganz in der Nähe und in einzelnen Thatsachen der neuern Zeit zu finden, und waren daher

auch in den Vorſchlägen, wie dem Uebel abzuhelfen ſey, ſehr einſeitig und mangelhaft. Ein großer Theil fand den Grund in den Mängeln unſrer kirchlichen Liturgie, beſonders in der Nüchternheit derſelben, und that daher Vorſchläge zur Verbeſſerung, die aber auch wieder verſchieden waren. So Jeniſch: „Ueber Gottesverehrung und kirchl. Reformen, mit beſonderer Hinſicht auf die von Friedrich Wilhelm III. dem preuß. Oberconſiſtorio abgeforderten Vorſchläge zur Belebung eines echt-religiöſen Volksſinnes.“ Berlin 1803. „Gedanken, Wünſche u. Vorſchläge über die öffentl. Gottesverehrung und die dahin einſchlagenden Gegenſtände von einem Greiſe.“ Sulzb. 1813. „*H. G. Tzschirner* progr. de sacris ecclesiae nostrae publicis caute emendandis.“ Comm. I—III. Lpz. 1815 ff. 4., und „Aufruf und Vorſchlag zu einer Veränderung des evangel. Gottesdienſtes.“ Von (angeblich) Freune. Eccleſiopolis (Gmünd) 1819. In dieſen Schriften werden nützliche und beſonnene Verbeſſerungen der Liturgie angerathen. Ein verunglückter Gedanke aber war es, wenn A. Fink in ſein. „Palingeneſie der Kirche Jeſu durch eine mögliche und unvergängliche Reform.“ Berl. 1813, alles Heil davon erwartete, die Taufe oder Confirmation in das 18te und 19te Lebensjahr zu verlegen. Andere ſuchten das Heilmittel gegen die Unkirchlichkeit beſtimmt in einem dem Gottesdienſte zu gebenden ſinnlichen, äſthetiſchen Gewande und in der Aufnahme katholiſcher Gebräuche in unſern Gottesdienſt. So Mnioch „über äſthetiſche Religionsübung;“ in den Jahrbüchern der preuß. Monarchie, Sept. 1811, und Thomaſius: „Ueber Veredlung des chriſtl. Cultus durch Hülfe der Aeſthetik.“ Nürnb. 1803; dagegen G. Chſtn. Müller (Proteſtantismus u. Religion. Ein Verſuch zu Darſtellung ihres Verhältniſſes. Lpz. 1809.) die Einfachheit unſers Cultus in Schutz nahm. Auf die Aufnahme katholiſcher Gebräuche trugen an: F. W. Himmerlich: „Beurtheilung des proteſtant. Gottesdienſtes, oder über gemeinſchaftl. Gottesverehrungen und deren Verfall unter den Proteſt.“ ꝛc. Berl. 1803. Fr. Ludw. Reinhold: „Ideen über das Aeußere der evangel. Gottesverehrung.“ Neuſtrel. 1805. Die Einführung einer Art von Meſſe empfahlen insbeſondere: Jung: „Beitrag zu Ideen über Kirche und Kirchengebräuche.“ Berlin 1815, und Horſt in ſein. „Myſterioſophie; od. üb. die Veredelung des proteſtant. Gottesdienſtes“ ꝛc. 2 Thle. Frkf. 1817 ff., der, mit vielen Vorwürfen gegen den Proteſtantismus (ob er gleich ſelbſt Proteſtant iſt) auch Proceſſionen u. Wallfahrten in Schutz nimmt. Auch Paalzow gab in ſeiner Schrift „das äſthetiſche Chriſtenthum“ (Lemgo 1819. 8.) ſeine Stimme über den Cultus ab, den er als Sinnenergötzung betrachtet und durch Tänze, theatraliſche Aufführun-

gen u. dergl. helfen zu können meint. Man könnte seine Schrift für Satyre halten, wenn man nicht wüßte, daß ihm alle Religion Nichts ist, als Ceremoniendienst.

Andere hofften der Unkirchlichkeit durch größere Wirksamkeit des Predigers und eine ihm zu übertragende polizeiliche Aufsicht über seine Gemeinde zu steuern, wie Pöschel in sein. „freimüthigen Gedanken und Herzensergießungen zur Beantwort. der großen Frage: Wer kann einzig und allein der gesunkenen Achtung" 2c. Nürnberg 1803. Auch fehlte es nicht an Solchen, welche die Schuld der Unkirchlichkeit dem geistlichen Stande und dessen Verfall beimessen wollten, und daher auf eine Reform zu besserer Bildung desselben antrugen, wie Simon: „Was muß der Religionslehrer thun, um der gesunkenen Achtung seines Standes wieder aufzuhelfen, abgesehen von dem, was der Staat dabei thun kann?" Lpz. 1803. *M. F. Scheibler* „de fuga templi seu contemto et neglecto sacrorum cultu." Frkf. 1807. (F. H. C. Schwarz): „Die Kirche in dieser Zeit. Worte der Ermahnung an d. Geistl." 2c. 2 Hefte, Heidelb. 1814. 8.; und die sehr engherzige Vorschläge machende „Schule der Geistlichen, oder Ansichten und Vorschläge, eine zweckmäßigere Erziehung der evangel. Geistl. betreffend, von L. Hüffell. Gieß. 1818. 8. 8 gr. K. W. Hoffmann, selbst ein Schulmann (Ein Wort über die herrschende Irreligiosität u. einen zweckmäßigeren Religionsunterricht als das wirksamste Mittel dagegen. Berl. 1804.), erwartete das Meiste von einem verbesserten Religionsunterricht in Schulen. Desgl. C. F. Senff: „Ueber die Beförd. der Religiosität u. Moralität durch gelehrte Schulen" Halle 1802. Andere empfahlen außer diesem Unterrichte noch die Bildung guter Prediger und eine Kirchenpolizei, wie Müller: „Ueber die öffentliche Religiosität des Zeitalters, mit Berücksichtigung der gegenwärt. Krise, in Hinsicht auf Glauben und äußerl. Gottesverehrung." Görlitz 1808, wozu Andere noch die Verbesserung der Liturgie, der äußerlichen Lage der Prediger fügten, wie die „Briefe über die Verbesser. der öffentl. Gottesverehrung und die Veredelung des Predigerstandes in der evangel. Kirche." Lpz. 1816. 8. Jänichen: „die einzig richtigen Mittel, um die in unsern Zeiten überhandnehmende Gleichgültigkeit gegen die Relig. zu vermindern." Brandenb. 1804. 8. 8 Gr., oder die Nothwendigkeit einer Synodalverfassung u. das gute Beispiel der höhern Stände, wie Fritsch in seinen zwei Schriften: „Ist die Predigt, oder sind die Prediger selbst die Ursachen der jetzigen Vernachlässigung des öffentl. Gottesdienstes?" 2c. Magdeb. 1816, und „über die zweckmäßigsten Mittel zur Wiederherstellung einer fleißig. Benutz. des öffentl. Gottesdienst." Magdeb. 1817. 8. Desgl. Boll: „Von dem Verfall und der Wiederherstell. d. Re=

ligiosität." 2 Thle. Neustrel. 1809 ff. Pflaum dagegen suchte Hülfe nicht nur in Verbesserung der Geistlichkeit, in Feierlichkeit des Gottesdienstes, einer neuen Bibelübersetzung und einer Sittenpolizei (Ein Wort zu rechter Zeit an meine Brüder. Lpzg. 1814), sondern auch in strenger Handhabung der äußerlichen Ehrbarkeit und Ordnung. Auf die Letztere drang er besonders in seiner „offenen Nachricht und Bitte an die gesammte protest. Geistlichkeit Deutschlands." Nürnberg 1817, und: „An die sämmtlichen theolog. Facultäten, so wie an alle Doctoren der Theologie im protestant. Deutschl." Nürnb. 1819. Eine Kritik seiner mehr gutgemeinten, als reifen Vorschläge enthalten die „charakteristischen Ideen aus den jetzgen Reformationsvorschlägen in der protestantischen Kirche rc.," von C. E. N. Kaiser. Ansb. 1816, und die von Rabus, Lehmus, Stiller und Andern geschriebenen Gegenschriften, die aber weiter kein Interesse haben. — Ein neues Glaubensbekenntniß, einen Oberbischoff der protestantischen Kirche, eine jährliche allgemeine Nationalsynode und dergl. hielt der Verf. der „Aphorismen zur Erneuerung des kirchl. Lebens im protestant. Teutschl." (Berl. 1814) für nothwendig; Cölibat der Geistlichen, Einführung der Ohrenbeichte und der Kirchendisciplin empfahl in einer schlechten, mehr spöttischen, als ernsthaft gemeinten Diatribe, die nur ein protestant. Papstthum in einer bessern Kirchenverfassung sieht, Kirchhoff: „Auch einige Gedanken über die Wiederherstellung der protest. Kirche" (Lpzg., 1817). — Von der Abweichung der Theologen vom Supranaturalismus zum Rationalismus leitete (mit Harms in seinen Thesen) Tryde (Was hat dem Christenthume am meisten geschadet, das Papstthum oder die sogenannte Aufklär. des 18ten Jahrh.?" aus dem Dänischen, von Decker. Kiel, 1819) die Unkirchlichkeit ab, Sauppe aber (Ueber die Tendenz unsers Zeitalters zum Materialismus, als dem wesentlichsten Hindernisse des religiös-kirchlichen Sinns rc. Lpzg., 1819), von der Verbreitung einer materialistischen Denkart und Philosophie; de Wette endlich (im Reformationsalmanach, Jahrg. 1817, S. 296 ff.) in einer gut geschriebenen Abhandl. von dem Mißbrauche der Philosophie und der vernachlässigten Erweckung des religiösen Sinnes.

Einen besondern Anstoß zu weiterer Prüfung dieses Gegenstandes und zur Verbesserung der Liturgie und der kirchlichen Verhältnisse gab das Publicandum der preußischen Regierung vom 17ten Septb. 1814, nach welchem eine besondere Commission niedergesetzt wurde, die Vorschläge zur Verbesserung des Cultus, der Kirchenverfassung und zur Bewirkung einer kirchlichen Union machen sollte. Da man zur Commission kein Mitglied der theol. Facultät genommen hatte, so suchte der Verf. des

„Glückwünschungsschreibens an die hochw. Mitglieder der von Sr. Maj. dem Könige von Preußen zur Aufstellung neuer liturg. Formen ernannten Commission" (Berl., 1814) die Schwierigkeiten zu zeigen, die dabei zu überwinden wären und nur durch Hülfe der gelehrten Theologie überwunden werden könnten, worauf die Commission (Sack, Ribbeck, Hanstein, Offelsmeyer und Eylert) eine „Antwort auf die unter dem Titel: Glückwunsch ꝛc." erschienene Schrift (Berl., 1814) herausgaben, auf welche (Grävell) eine überflüssige und gehaltlose „Erwiederung auf die Antwort der allerhöchst ernannten Commissionairs ꝛc." (Berl., 1814) drucken ließ, die der Widerlegung von Neumann (Aus welchem Gesichtspuncte muß die in Antrag gebrachte Verbesserung der protestant. Kirchenverfassung betrachtet werden? ꝛc. Berl., 1815) nicht bedurft hätte. Auf Veranlassung jenes Publicandums erschienen: „Grundlinien einer künftigen Verfassung der protestant. Kirche im preußischen Staate," von Küster, Neumann und Tiebel (Berl., 1815); „die neue Kirche, oder Verstand und Glaube im Bunde" (Berl., 1815); Saß, „über den Cultus" (Bresl., 1815); „Sendschreiben an einen Freund weltl. Standes über die Erneuerung des Cultus," von A. Kähler (Lpzg., 1815); J. C. Ewald: „unmaßgebl. Vorschläge zur Verbess. des evangel. Kirchenwesens" (Berl., 1818), und mehrere andere der bereits angef. Schriften.

Während aber die jetzt genannten Schriften die Erscheinung der Unkirchlichkeit blos nach ihren nächsten Veranlassungen prüften, und daher immer nur unvollständige Maßregeln zu ihrer Bekämpfung vorschlugen, so gingen zwei Schriftsteller dieser Erscheinung tiefer auf den Grund und entwickelten sie aus dem ganzen Gange der religiösen Cultur seit der Reformation. Dieses geschah gleichzeitig von J. A. Küpper, (die Gestaltung der evangel. Kirche. 1ster Thl. Düsseld. 1818), der jedoch sich mehr mit Vorschlägen zu einer Kirchenverfassung beschäftigt, bei welchen er von der unhaltbaren Idee der Einheit des Staats und der Kirche ausgeht, — und umfassender und genauer von Bretschneider: „über die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestant. Teutschland" (Gotha, 1820). Ein achtbarer Beitrag zur Geschichte des Cultus ist: „Der Verfall des öffentl. Cultus im Mittelalter," von K. G. F. Goes (Sulzb., 1820).

Während so die Stimmen der Verständigen für die Belebung der Kirchlichkeit sprachen, weissagten nicht blos einige katholische Schriftsteller, die wir schon genannt haben, den Untergang der protestantischen Kirche, sondern der Jude Saul Ascher (Ansichten von dem künftigen Schicksale des Christenthums, Lpzg., 1819) weissagte den Untergang des Christenthums überhaupt, und

der protestantische Prediger Chr. Dassel (Ueber den Verfall des öffentl. Religions-Cultus in theol. Hinsicht. Neust., 1818) glaubte wenigstens vorhersagen zu können, daß der öffentliche Gottesdienst bald überflüssig werden dürfte, und blos noch Schulen bleiben würden; ein Gedanke, dessen Unreifes schon früher in den „Bemerkungen über einen Aufsatz im allgem. Anzeiger der Deutschen, betreffend die Frage: ob die Wiederherstellung des verfallenen öffentlichen Gottesdienstes unter den Protestanten nothwendig und wünschenswerth sey?" von J. G. Rosenmüller (Lpzg., 1809), treffend widerlegt worden war. Eine lebhafte Schilderung des Verfalls des äußerlichen Cultus selbst enthält die Ermahnungsschrift an die verbündeten Fürsten, der Kirche wieder aufzuhelfen: Josias; seu de restituendo Dei cultu sistendaque templorum fuga, ad Principes oratio, conscr. a. Max. Fr. *Scheiblero* (Sulzb., 1814), und die Bedürfnisse der protest. Kirche in jetziger Zeit überhaupt schilderte mit Umsicht und Besonnenheit G. J. Planck: „über den gegenwärtigen Zustand und die Bedürfnisse unserer protest. Kirche." (Erf., 1817).

Als ein dringendes Bedürfniß der protest. Kirche wurde aber bei diesen Untersuchungen erkannt der Mangel einer gehörigen Kirchenverfassung; ein Gegenstand, den man in frühern Zeiten fast ganz aus den Augen verloren hatte, der aber jetzt durch einzelne Schriften, das preußische Edict über den Cultus, die Unionsversuche, und durch den Kampf mit der Unkirchlichkeit lebhaft zur Sprache kam und zugleich zu einer genauern Prüfung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat führte. Schon im Jahre 1799 erschien der noch unvollkommene „Versuch eines natürl. Kirchenrechts," und bald darauf die „Gedanken über Protestantismus und dessen Einfluß auf die Rechte der Kirchengewalt und der Religionslehrer," von Brauer (Carlsr., 1802). — Die falsche und verderbliche Vorstellung, daß die Kirche mit dem Staate Eins sey, und als Anstalt des Staats, die Diener der Kirche als Staatsdiener zu betrachten seyen, suchte Stephani (Ueber die absolute Einheit der Kirche und des Staats." Würzb., 1802) philosophisch zu begründen, und es folgten ihm darin der Verf. des „Versuchs, eine zweckmäßige Verfass. für den protest. Prediger- und Schullehrerstand zu entwerfen;" mit Rücksicht auf das Herzogthum Berg (1ster Thl., Düsseldorf, 1807), wo die in diesem Lande stattfindende Presbyterialverfassung sehr getadelt wird, Kähler in seinem „sonnenklaren (aber auf einen ganz falschen Begriff vom Staat, den er als die Idee der Menschheit in bestimmter Begrenzung der Zeit und des Orts darstellt, gegründeten) Beweis, daß ein christl. Regent stets der oberste Bischof der Kirche in seinem Lande sey" (Lpzg., 1819).

Jac. Gaupp: „über das Verhältniß der protest. Kirche zum Staate; mit besonderer Rücksicht auf die Verfass. in der preuß. Monarchie" (Glog., 1820), eine Schrift, der es sehr an richtigen Grundsätzen fehlt, und endlich Küpper in der schon angef. „Gestaltung der evangel. Kirche."

Gegen diese juristische Ansicht von der Kirche, und namentlich gegen Stephani schrieb Greiling: „Hieropolis, ein Versuch über das wechselseitige Verhältniß des Staats und der Kirche ꝛc." (Magdeb., 1802), jedoch von der mangelhaften Vorstellung ausgehend, als ob die Kirche nur eine öffentliche Schule der Tugend für Erwachsene sey. Auch der Verf. von „Staat und Kirche; nebst näherer Beleuchtung der Schrift: Versuch einer zweckmäß. Verf. ꝛc." (Dortm., 1808) stimmte für das sogenannte Collegialsystem, oder die Coordination des Staats und der Kirche. Vorzüglich aber war es Jon. Schuderoff, welcher die ungebührliche Gewalt des Staats und der Staatsdiener über die Kirche mit Nachdruck rügte und für ihre Freiheit kämpfte. Seine hieher gehörigen Schriften sind: 1) „Ansichten und Wünsche betreff. das protest. Kirchenwesen und die protest. Geistlichk." (Lpzg., 1814). 2) „Briefe über das protest. Kirchenunwesen." Aus der Nemesis 3 B. 4 St. abgedruckt (Weim. 1815). 3) „Die Juristen in der protest. Kirche. Nach D. M. Luther" (Zeiz, 1817), besonders aber 4) seine gut durchdachten „Grundzüge zur evangelisch-protest. Kirchenverfassung und zum evangel. Kirchenrechte" (Ronneb., 1817). 5) „Ueber Protestantismus und Kirchenreformation." Im Reformationsalmanach, Jahrg. 1817, S. 249 ff., und 6) die „Rechtfertigung der Idee einer evangel. Kirchenverfassung;" in der Oppositionsschrift von Schröter und Klein, 1. B. S. 482 ff. Der wichtigste Gegner desselben (mit Uebergehung der bloßen Schmähschriften) ist (v. Bülow): „über die gegenwärtigen Verhältnisse des christlich-evangelischen Kirchenwesens in Deutschland" (Magdeb., 1818, 2te Aufl. 1819), wo die völlige Abhängigkeit der Kirche vom Staate und das Princip behauptet wird: *cujus est regio, ejus est religio,* gleich als ob die Kirche eine Habe wäre, die wie das Wild im Walde dem Landesherrn als Grundeigenthümer gehöre. Widerlegt wurde diese unwürdige Ansicht theils von Schuderoff (über den innerlich nothwendigen Zusammenhang der Staats- und Kirchenverfassung. Nebst einem Sendschreiben an Bülow. Ronneb., 1818), theils von H. Müller (freimüth. Erwiederungen auf die Stellen der Schrift des Herrn von Bülow, welche sich zunächst auf die Hindernisse der äußern Religion beziehen. Quedlb. und Lpzg., 1818), theils von dem Verf. des „Commentars zu einigen Stellen der v. Bülowschen Schrift über die gegenw. ꝛc." von P. S. (Berl., 1819).

Eine ähnliche Klage, wie Schuderoff über den Einfluß der Juriſten oder Staatsbeamten auf kirchliche Angelegenheiten, beſonders den Stand der Prediger, ſtimmte auch in neun ſpitzig geſchriebenen Aufſätzen Täubner an, in ſeinen „Paradoxien aus dem Gebiete des proteſtant. Kirchenrechts und der proteſtant. Kirchenlehre" (Berl., 1818), ſo wie auch Schuderoff in ſeinem wohlgeſchriebenen „klaren Bericht an das teutſche Volk über die Befreiung der proteſtant. Geiſtlichkeit von bürgerlichen Leiſtungen und Laſten" (Lpzg. und Altenb., 1816), die in neuern Zeiten vielfältig angefochtene Immunität der Geiſtlichen von Staatsabgaben kräftig vertheidigte. Die Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit der Kirche fand außerdem noch einen beredten Vertheidiger in Dragheim „Licht, Leben und Freiheit. Wünſche für die evangeliſche Kirche beim Anfang ihres 4ten Jahrh., 4 Predigten ꝛc." (Halle, 1818), ferner in dem Verf. des „Entwurfs einer Kirchen- und Toleranzverfaſſung, aus den Papieren eines ſtaatsklugen Indifferentiſten ꝛc." Freib., 1811), und in den intereſſanten „Verhandlungen der weſtphäl. Provinzialſynode über Kirchenverfaſſung und Kirchenordnung" (Eſſen, 1819. Fol.). Auch Bretſchneider in ſeiner Schrift „über die Unkirchlichkeit" ſprach für die Freiheit der Kirche vom Staate, und wenn Schuderoff (a. a. O.) und H. E. G. Paulus (Allgem. Grundſätze über das Vertreten der Kirche bei Ständeverſammlungen, mit beſonderer Beziehung auf Würtemberg (Heidelb., 1816) die Kirche auf Landtagen durch Deputirte des geiſtlichen Standes vertreten wiſſen wollten, ſo begehrte dagegen der Verf. der Schrift: „Auch die teutſche evangel. Kirche bedarf kirchlicher Stände aus dem Volke zur Rettung von dem drohenden Untergange" (Heidelb., 1819), ſo wie auch Bretſchneider a. a. O. beſondere Verſammlungen kirchlicher Repräſentanten, Letzterer namentlich zur Ausübung der geſetzgebenden Gewalt. Letzteres weiter auszuführen, gab eine Flugſchrift: „Beſchwerden der weimariſchen Geiſtlichkeit" (Germanien [Rudolſt.] 1819) beſondere Veranlaſſung, weil darin hauptſächlich der Mangel an Vertretung der Kirche auf dem weimar. Landtage gerügt wurde. In dieſe Rüge ſtimmten ein: Köthe in ſeiner „Schutzſchrift für die evangel. Kirche, mit beſonderer Rückſicht auf die weim. Landtagsverhandlungen" (Lpzg. 1820), und Klein, in ſeinen „Andeutungen zur Verbeſſerung des evangel. Kirchen- und Schulweſens; mit beſonderer Rückſicht auf d. Großherz. Weim. ꝛc." (Jena, 1820). Bretſchneider aber in ſeinen „Gedanken über das Verhältniß des Staats und ſeiner Repräſentanten zur Kirche; nach Maßgabe der Schrift: Beſchwerden ꝛc." (in der Oppoſitionsſchrift von Schröter und Klein) ſuchte zu zeigen, daß die Zuziehung einiger Geiſtlichen

zu Landtagen keine Repräsentation der Kirche sey, sondern daß Letztere eigener Kirchentage bedürfe.

Die hierbei allerdings wichtige Frage: wie denn die Verfassung der ersten apostolischen Gemeinden gewesen sey? wurde sorgfältig untersucht von Greiling: „über die Urverfassung der apostol. Christengemeinden, oder bibl. Winke für die evangel. Synoden. (Halbst., 1819), verglichen mit *Kleuker* de Jesu Chr., servatoris hominum, ecclesia et ecclesiis, diss. (Kil. 1817).

Zu den Untersuchungen über die Kirchenverfassung gehören auch die Schriften über Presbyterien, Synoden und eine Kirchendisciplin, wozu der Entwurf der preuß. Synodalordnung (auch nebst andern hieher gehörigen Rescripten und Verfügungen abgedruckt in Wachlers theol. Nachrichten, Jahrg. 1817) eine besondere Aufforderung gab. Sie sind: Schleiermacher, „über die für die protestant. Kirche des preuß. Staats einzurichtende Synodalverfass." (Berl., 1817); Schaaf, „über die Pflichten und Verhältnisse der evangel. Presbyter. im preuß. Staate" (Magdeb., 1818); ders. „Ideen zur Synodalverfass. der evangel. Geistl. im preuß. Staate aus dem Standpuncte des Territorialsystems" (Magdeb., 1819); Greiling, „Sendschreiben an die Synoden der preuß. Monarchie über die kirchl. Angelegenheiten des Tags" (Halbst., 1818); Köhler, „freimüthige Gedanken über Zweck und Einricht. der Synoden in der protestant. Kirche des preuß. Staats" (Glogau, 1817). Auch gehören die schon angeführten Synodalschriften, besonders die der westphäl. Provinzialsynode hieher, zu denen noch die „Denkschriften der ersten Provinzialsynode des Regierungsbezirks Frankf. an der Oder," herausgegeben von Muzel und Brescius (Frankf., 1819) kommen.

In Hinsicht der Kirchenstrafen erklärten sich für Wiederherstellung einer strengern Kirchenzucht Schuderoff: „Ueber Kirchenzucht" (Altenb. und Lpzg., 1809), und zum Theil auch Gaß: „Ueber das Wesen der Kirchenzucht und über die Möglichkeit ihrer Wiederherstellung in der protestant. Kirche" (Bresl., 1819). Eigentliche Kirchenstrafen verwarf aber gänzlich Kähler: „Sind Kirchenstrafen ein wesentliches Stück der Kirchenzucht?" (Magdeb., 1819). Die „freimüthigen Bemerkk. zur Beantwort. der Frage: ob die in der Anleit. zum Entwurfe einer Kirchenordnung für den preuß. Staat vorgeschlagene Kirchenzucht bei der Stimmung und den Bedürfnissen unserer Zeit anwendbar sey?" von Fritzsche. Mit einer Vorrede von Brescius (Frankf., 1818), sprechen für die strengere Disciplin, die Vorrede von Br. aber erklärt sich dagegen. — Zu beklagen ist es, daß die vielversprechende Quartal-

schrift „für Kirche, Kirchenverfassung, Cultus und Amtsführung," von W. Aschenberg (Schwelm, 1818) schon mit dem 2ten Hefte aufhörte, da sie recht eigentlich zur Verhandlung der Ansichten über die Kirchenverfassung angelegt war.

Was die praktische Theologie betrifft, so ist die Anzahl der über sie und ihre einzelnen Theile erschienenen Schriften so groß, und es ist darunter so vieles Mittelmäßige, das nur geschrieben zu seyn scheint, um vergessen zu werden, daß Refer. fürchten müßte, den Raum zu verschwenden, wenn er hier nicht eine strengere Auswahl träfe.

Den Reihen mögen die Zeitschriften für die praktische Theologie beginnen. Die älteste (überhaupt die älteste aller noch fortlaufenden theolog. Zeitschriften) ist das „Journal für Prediger," zuerst (1770) von Sturm angefangen, und dann als neues Journ. für Pred. bis zum 42sten Bande (Halle, 1820) fortgeführt. Es schreitet aber jetzt, wie alte Leute zu thun pflegen, immer langsamer fort (in 3 Jahren erschien ein Band) und wird auch innerlich allmählig alt. — Mehr der neuern Zeit diente die Fortsetzung des Tellerschen Magazins durch Löffler: „Magazin für Prediger," (Jena, 1803 — 1815, 8 Bände), das nach Löfflers Tode in Ammons Hände kam, der es als „Magazin für christliche Prediger" seit 1816 fortsetzte und ihm eben so durch seine homiletischen und kritischen Arbeiten, als durch die kleinen dogmatischen Abhandlungen, die es enthält, einen besondern Werth gab. Vielen Beifall erhielt und verdiente auch Schuderoffs „Journal für Veredlung des Prediger- und Schullehrerstandes" (12 Bde., 1802—1807), und als neues Journal (14 Bde., 1808—1814) seit 1816 unter dem Titel: „Jahrbücher für Religions-, Kirchen- und Schulwesen" fortgesetzt. Die „neuen homiletisch-kritischen Blätter," von Hanstein (1799—1810); das „kritische Jahrbuch der Homiletik und Ascetik," von Hanstein und Wilmsen (4 Hefte, Berl., 1813 f.); Natorps „Quartalschrift für Religionslehrer" (1804—1809); Dapps „gemeinnütziges Magazin für Prediger" (7 Bände), und Wächters und Cleynmanns „allgem. prakt. Bibliothek für Prediger und Schulmänner" (2 Bde., Wien, 1801 — 1803) konnten sich nicht erhalten, ob sie gleich nicht ohne Werth waren. Wenn Rehkopfs „Predigerjournal für Sachsen" (1803—1810 und mit Schott 1811) ein Gleiches widerfuhr, so war es wohl mehr auf Mangel an innerm Gehalte, als auf Kaltsinn des Publicums zu schreiben. Unter den neuerlich entstandenen Zeitschriften nehmen mit Recht die „Memo-

rabilien für das Studium und die Amtsführung des Predigers" von Tzschirner (seit 1810 ununterbrochen fortgesetzt) den ersten Platz ein, dagegen Bail's „Archiv für Pastoralwissenschaft" (2 Thle., 1819 f.), und Zimmermanns „Monatsschrift für Predigerwissenschaften" (3 Hefte, 1821) sich nicht über das Mittelmäßige erheben.

Unter den Zeitschriften gleicher Art aus der katholischen Kirche verdienen genannt zu werden: die „neue theol. Monatsschrift" (Salzb., 1802—1810), nachher unter dem Titel: „Quartalschrift für kathol. Geistliche," fortgesetzt von Freindaller (1812 ff.); das unter Wessenbergs Aufsicht erscheinende „Archiv für die Pastoralconferenzen im Landcapitel des Bisth. Constanz (seit 1804 ff.). Mehrere andere Journale wurden angefangen, hörten aber schon mit wenigen Bänden auf. Nur das von Kapler angefangene „kleine Magazin für kathol. Religionslehrer" (Ingolst., 1800—1805), dann fortgesetzt von Felder (1806—1818, unter dem Titel: neues Magaz. ꝛc.) erhielt sich länger, diente aber hierarchischen Ansichten.

Als einleitende Schriften in die praktische Theologie sind zu bemerken: die treffliche „Geschichte der prakt. Theologie, oder der Homiletik, Katechet., Liturg. und Pastoraltheol., seit der Wiederherstellung der Wissenschaften," von Ammon, wovon leider nur der 1ste Bd. (Gött., 1804) erschienen ist, der die Geschichte der Homiletik enthält und auch diesen besondern Titel hat. — Den innigen Zusammenhang der theoretischen und praktischen Theologie zeigte auf lehrreiche Weise Bauer, „über das Verhältniß der prakt. Theologie zur wissenschaftlichen" (Tüb., 1810). — Die Würde und Nutzbarkeit des geistlichen Standes schilderten: K. H. Schmidt, „die Nutzbarkeit des Predigtamtes, vornämlich unter dem Landvolke" (Braunschw., 1806), umfassender und beredter aber Sack: „Werth und Reiz der Theologie und des geistl. Standes" (Berl. 1814). Das Ideal eines Predigers sollte in „Gustav Redlich, oder der Prediger, wie er seyn sollte," (Lpzg. 1801) und in „Theodor und Friedrich, oder der Pfarrer und Schullehrer, wie jeder seyn sollte," von Karrer (Erl., 1815) gezeichnet werden. — An nützlichen Rathschlägen zu Führung des geistlichen Amtes hat es so wenig gefehlt, daß es wenigstens nicht die Schuld der Schriftsteller und Verleger ist, wenn wir nicht lauter vollkommene Geistliche haben. Recht brauchbar ist Kindervater „über nützliche Verwaltung des Predigtamts ꝛc." (2 Thle., Lpzg., 1802 und 1806). Auch die, nur etwas zu geschwätzigen, Schriften von Heydenreich theilen aus dem Schatze der Erfahrung viel Lehrreiches und Brauchbares mit, nämlich 1) die „Ideen und Vorschläge zu Beförderung

der Nutzbarkeit des Predigtamts" (Lpzg., 1802); — 2) „Meine Eigenheiten," eine Lectüre für Prediger und die es werden wollen" (Lpzg., 1807), und 3) „Beleuchtung wichtiger Anforderungen meiner Zeitgenossen an die Lehrer der Religion ꝛc." (Erf., 1821) Auch Jacobi „über Bildung, Lehre und Wandel protestant. Religionslehrer" (Frankf. und Heidelb., 1808), und die „Ideen über den geistlichen Stand, seine Bestimmung und Wirksamkeit," von Wellroth (Erf. 1820) enthalten vieles Gute, während „die Bestimmung des evangel. Geistlichen" (Heidelb., 1815), und „die Kirche in dieser Zeit," von Schwarz (3 Hefte, Heidelb., 1816 f.) das Predigtamt mehr nach philosophischen Gesichtspuncten auffassen. Mit Vorschlägen zur Verbesserung des Predigerstandes und seiner Wirksamkeit beschäftigten sich außer den Schriften, welche von der Unkirchlichkeit, Kirchenverfassung u. s. w. handeln, noch insbesondere: „Vernet, oder über die nächsten Hindernisse der Nützlichkeit des Predigtamtes in jetziger Zeit," von Muzel, (1801); Simon: „Was muß der Prediger thun, um der gesunkenen Achtung seines Standes wieder aufzuhelfen ꝛc." (Lpzg., 1803); Pöschel: „Wie kann einzig und allein der gesunkenen Achtung der Relig. und ihrer Lehrer aufgeholfen werden? (Nürnb., 1803.) —

Auch in der kathol. Kirche wurden gereinigtere Ideen über die Bestimmung des Priesterstandes verbreitet durch Fingerlos: „Wozu sind Geistliche da? (2 Thle., Salzb., 1801; 2te Aufl. 1805); Sailer: „der junge Geistliche des 19ten Jahrhunderts" (Münch., 1802) und dessen „neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen" (Münch., 2 Thle., 1810 f.). „Ueber Bedürfnisse und Reformation des Priesterstandes" (Rom, 1811). „Die kathol. Geistl. im 19ten Jahrh." (Frankf., 1819). — Auch fehlte es in der kathol. Kirche nicht an Pastoralanweisungen von Werth, namentlich: „Anweisung zur Pastoraltheologie," von Gallowitz (2 Bde., Landsh., 1803). „Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters," von Reichenberger, (2 Thle., Wien, 1805 ff.; 2te Aufl. 1820). „Institutio theol. pastor.," von Schenkl (Ingolst., 1802). „Versuch einer Pastorallehre," von Fingerlos (Münch., 2 Thle., 1805). „Bemerkk. über die Seelsorge, besonders auf dem Lande," von Jais (Salzb., 1819). — Was das systema theologiae pastoralis von Powandra (Wien, 5 Thle. 4. 1819 ff.) leistet, ist Refer. nicht bekannt. — Von Protestanten erschienen über die Pastoraltheologie überhaupt das sehr achtbare „Handbuch für christl. Religionslehrer," von Niemeyer (Halle, 2 Thle., 1805—1807), und dessen „Grundriß der unmittelbaren Vorbereitungswissenschaften zu Führung des Predigtamts" (Halle,

1803). — Die durch manche Sonderbarkeiten, aber auch vieles Geistvolle ausgezeichnete „Anleitung zur Bildung der öffentlichen Religionslehrer des 19ten Jahrh.," von Thieß (Altona, 1802); die durch Auswahl des Brauchbaren und eigene Erfahrungen sehr nützliche „Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange," von Gräffe (2 Thle., Gött., 1803); die weitschweifigen, doch im Einzelnen nützlichen „Vorlesungen über die Führung des Pastoralamts," von Gerard, aus dem Englischen von Feder (Würzb., 1803); das etwas veraltete „Handbuch einer praktischen Pastoralwissenschaft," von Schlegel, herausg. von Parow (Greifsw., 1811), und der zwar vieles Treffliche enthaltende, aber auch nutzlos neuernde „Entwurf eines Systems der Pastoraltheologie," von Kaiser (Erl., 1816). Der sehr zweckmäßige und bereicherte „zweckmäßige Auszug aus Demlers Repertorium," von Loy (2 Thle., Kempten, 1805 f.), verdient hier auch eine Stelle.

Für zweckmäßige Benutzung der Candidatenjahre und Vorbereitung zum geistlichen Stande schrieben, Schenk: „der Candidat der Theologie ꝛc." (Weim., 1802); Rotermund: „Handbuch für Candidaten, die ins Predigtamt treten" (Hannov., 1802); Niemeyer: „Zuschrift an Theologie Studirende ꝛc." (Halle, 1801); Hüffel: „Die Schule der Geistlichen ꝛc." (Gießen, 1818); Breiger: „Ueber die Wahl des Predigerstandes und die Vorbereitung darauf" (Hannov., 1819). — Ueber die Hülfe der Psychologie bei Verwaltung des Predigtamts geben nützlichen Unterricht: Münchs „prakt. Seelenlehre für Prediger" (3 Thle., Regensb., 1800 f.); Rosenhahns „Vers. einer psychol. Pastoralklugheitslehre" (1 Thl., Lpzg., 1804); Brunners „Anleit. zur Menschenkenntniß und Menschenleitung für Geistliche" (1 Bd., Zür., 1802), und die nach kantischer Philosophie und unvollkommen gearbeitete „Heilkunde der religiösen Gefühle" (Königsb., 1803). — Breiger, „über den Einfluß trauriger Zeitumstände auf die Führung des Predigtamts" (Hannov., 1810), erschöpft seinen Gegenstand nicht. — Viel Gutes enthält das „praktische Handbuch für Feldprediger ꝛc." (Berl. 1802). — Sehr schätzbar, nur zu sehr mit nutzlosen Sarkasmen gemischt sind die von einem Arzte (Osthoff) gegebenen Regeln „über die Verhältnisse des Geistlichen zum Arzte und dem Kranken" (Berl., 1806), die eine Lücke in der Pastoralklugheit ausfüllen. Mehr auf das religiöse Trostamt beim Kranken sieht Köhlers „Anleitung für Seelsorger am Krankenbette," wovon 1819 die 5te Aufl., 1789 die erste erschien; eben so die brauchbare, doch nicht ausgezeichnete Schrift von Müller, „über die religiöse Unterhaltung der Kranken" (Gera, 2 Thle., 1800—1803). — Daß das Kartenspiel von dem Geistlichen ge-

mieden werden müsse, suchte Schaller (über die Moralität des gewöhnl. Spiels, und insbesondere über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit desselben für den Predigerstand, Magdeb., 1810) zu erweisen. — „Von dem Einflusse des bedenklichen Verhältnisses zwischen Patronen und Predigern ꝛc." (Berl., 1806) handelte ein Ungenannter auf nützliche Weise; dagegen „der Pastor Senior und sein Amtsgehülfe in ihren (rechtlichen) Verhältnissen gegen einander, besonders in Rücksicht auf die Oberlausitz" (Görl., 1805) zu local ist. — Ueber das Amt der geistlichen Ephoren verbreiten sich sehr lehrreich Hanstein: „die Obliegenheiten und Pflichten eines Kirchen- und Schulinspectors" (Magdeb., 1803), und Holschers „prakt. Handbuch für Ephoral- und kirchl. Geschäfte" (2 Thle., Hannov., 1800—1805). — „Der Prediger bei Missethätern" (vom Zuchthauspred. Schärer zu Bern, Bern, 1815 und 1817, 2 Thle.) ist sehr instructiv.

In keiner theologischen Disciplin ist mehr geschrieben worden, als im Fache der Homiletik, doch mehr im praktischen als theoretischen. Von Lehrbüchern der Homiletik erschien ein neuer sehr netter Abdruck von „Desid. *Erasmi* Roter. ecclesiastae, sive de ratione concionandi libri quatuor, von Klein (Lpzg., 1820) herausgegeben, allen Freunden dieser Wissenschaft ein angenehmes Geschenk. — Ammons „Anleit. zur Kanzelberedsamkeit" (Gött., 1799) erschien Nürnb. 1812 in 2ter Ausg. Die „Anleit. zur Amtsberedsamkeit der öffentl. Religionslehrer des 19ten Jahrh.," von Thieß (Altona, 1801), hat, wie die meisten Schriften dieses Verf., Sonderbares und Geniales, Verfehltes und Treffliches in Vermischung. Mehr auf dem Wege des Gewöhnlichen blieben Tittmanns „Lehrb. der Homiletik (Bresl., 1804); Cannabichs „Anleit. zur gehörigen und dem Geiste des gegenwärt. Zeitalters gemäßen Einricht. der christlichen Religionsvorträge" (Lpzg., 1806), und Dahls „Lehrbuch der Homiletik" (Rostock, 1811). Weit besser war Schotts „kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit" (Lpzg., 1807, 2te Aufl. 1815, leicht die beste Schrift ihres Verfs., sowie die beste über die geistliche Redekunst), der es auf eine ordentliche, aus philosophischen Principien abgeleitete Theorie der Beredsamkeit anlegte und dieses Compendium dann unter dem Titel: „Die Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit ꝛc.," ausführlich bearbeitete, wovon aber nur der 1ste Thl. (Lpzg., 1815) erschienen ist. Damit ist die gehaltreiche Schrift von Mallinkrodt „über Beredsamkeit überhaupt, und über geistliche, Staats- und gerichtliche Beredsamkeit insbesondere" (Schwelm, 1821) zu verbinden, die auch über die Geschichte der Beredsamkeit vieles Gute

enthält. Dagegen geht die „Grundlegung der Homiletik," von Marheinecke (Hamb., 1811), von dem einseitigen Gesichtspuncte der Dogmatik ihres Verfs. aus, nach welcher die höchste Aufgabe der Predigt die Darstellung der Versöhnung des Menschen mit Gott (im Sinne der Schellingischen Schule) ist, und der Geistliche als ein Opfernder erscheint, der das Erlösungswerk ohne Unterlaß an der Welt vollziehe. Von einer andern beschränkten Seite, als sittliche Thätigkeit, als Fertigkeit, nach ethischen Grundsätzen zu wirken, wurde die geistliche Beredsamkeit von Theremin aufgefaßt in: „die Beredsamkeit, (keine Kunst, sondern) eine Tugend, oder Grundlinien einer systemat. Rhetorik" (Berl., 1814). Fruchtbarer, doch für die Wissenschaft selbst nicht lehrreicher war „die Beredsamkeit des Geistlichen als eine Nachfolge Christi," von Klein (Lpzg., 1818), welche eigentlich mehr von der religiösen Begeisterung, die der geistl. Beredsamkeit zu Grunde liegen soll, handelt. Der „Entwurf eines Systems der geistl. Rhetotik," von Kaiser (Erl., 1816), geht zwar von dem richtigen Gedanken aus, daß das Aussprechen des religiösen Lebens das Hauptprincip der geistl. Beredsamkeit sey, aber er hat auch viel Sonderbares, der Homiletik Fremdes, dagegen wieder Manches mangelt, und ein nutzloser Schematismus das Ganze unbehülflich macht. — Die neuere Geschichte der Homiletik gab Ammon in der schon angeführten Geschichte der praktischen Theologie, die ältere behandeln vortrefflich Tzschirners „comment. de claris veteris ecclesiae oratoribus" (I—IX, Lips., 1815 ff.). — Eine ganze Homiletik wiegen auf die lehrreichen „Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend," von Reinhard (Sulzb., 1810, 2te Aufl. 1811), womit die geistvollen „Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse," von Tzschirner (Lpzg., 1821), und das achtbare Seitenstück zu Reinhard: „Geschichte meiner Bildung zum Prediger" (Sulzb., 1820) zu verbinden sind. — Eine zwar nicht genügende, aber doch immer nützliche „Anweisung zum Periodenbau in homiletischer Hinsicht" gab Gräffe (Hannov., 1807), obgleich der Periodenbau wohl meistens ein Werk der Individualität des Geistes seyn dürfte. Inwiefern desselben „Anweisung zum Rhythmus in homiletischer und liturgischer Rücksicht" (Gött., 1809) von der vorigen Schrift verschieden ist, kann Ref. nicht genau bestimmen. Auch Greilings „Theorie der Popularität" (Magdeb., 1805) beschäftigt sich mit einer Sache, über welche vielleicht keine Theorie möglich ist. „Die Lehrart Jesu als vortrefflich und nachahmungswürdig" (für Religionslehrer) zeigte Ballauf (Zelle, 1801. 2te Aufl., 1817) auf eine beherzigungswerthe Weise. Eben so brauchbar ist die „Topik, oder Erfindungswis-

senschaft," von Kästner (Lpzg., 1816); Crome, „über die Meditation des Predigers" (Lpzg., 1800. 2te Aufl., 1820, eigentlich eine Bearbeitung von Garve's trefflicher Abhandlung über die Kunst zu denken); Witting, „über die Meditation eines Predigers" (Lpzg., 1812); Nebe, „über die Gefahr, sich auszupredigen" (Lpzg., 1805). Dieser Gefahr arbeiten auch entgegen die „Ansichten und Benutzungen der Sonn- und Festtagsevangelien, von Reinhard, aus dessen sämmtlichen Predigten zusammengestellt," von Zimmermann (1 Thl. Frkf., 1812); das „Repertorium für alle Amtsverrichtungen eines Predigers," von Baur, (Halle, 9 Bde., 1805—1812, fortgesetzt als homilet. Handbuch über die sämmtl. Evang. und Episteln, 4 Thle., Halle, 1813 f.) und das noch bessere „Handbuch für Prediger zur prakt. Behandlung der sonn- und festtägl. Evangel.," von Fritsch (2 Thle. Magdeb., 1811 f., 2te Aufl. 1819). — Glücklicher Weise wurde die „Vertheidigung und Empfehlung des Herlesens der Predigten," von A—r (Nürnb., 1804), mit verdientem Kaltsinne aufgenommen, so wie das durch das Beispiel der berühmtesten Kanzelredner verworfene Extemporiren von Fritsch (über das Extemporiren der Predigten, Hannov., 1817), aus unzureichenden Gründen empfohlen, keinen allgemeinen Beifall fand. Nur zu weitläuftig erklärt sich darüber der „Versuch einer entscheidenden Beantwortung der Frage: soll die Predigt memorirt oder extemporirt werden?" von Thierbach (Sondersh., 1820). Eine recht brauchbare Anleitung dazu enthält aber: Kottmeyer „über die extemporane Redekunst" (Lpzg., 1808); vergl. Lang, „wider die Gefahr, in öffentlichen Kanzelvorträgen zu stocken, oder gänzlich zu verstummen" (Frankf., 1805). — Ueber den äußerlichen Vortrag verdienen nachgelesen zu werden: Ballhorn, „über Declamation in medicinischer und diätetischer Rücksicht" (Hannov., 1802); Ewald: „über Declamation und Kanzelvortrag" (Heidelb., 1809); Cludius: „Abriß der Vortragskunst" (Hildesh., 1810), und aus der kathol. Kirche: Mika's „Anweisung zur körperl. Beredsamkeit" (Prag, 1802), und Puräberl: „über den mündlichen Vortrag des Redners" (Salzb., 1803, 2te Aufl. 1810).

An Hülfsmitteln aller Art für die Praxis des geistlichen Amtes, inwiefern es mit Reden verbunden ist, als populären Bibelerklärungen, Predigtentwürfen u. s. w., sind diese zwei Jahrzehnde sehr reich gewesen. — Die Bibelauszüge, weil sie meistens für Schulen bestimmt waren, werden weiter unten bemerkt werden. Unter den Magazinen, welche theils ganze, theils skizzirte Predigten enthalten und nur zu reichlich dafür gesorgt haben, den Predigern das eigene Arbeiten zu ersparen, sind durch

Reichthum und Güte des Inhalts (außer den schon genannten von Baur, Löffler, Dapp, Ammon) die empfehlungswerthesten: das „homiletische Ideenmagazin," von Klefecker (8 Bde., Hamb., 1809—1819), das nicht Predigtentwürfe, wohl aber eine reiche Sammlung trefflicher aus den biblischen Texten entwickelter Ideen zu Predigten enthält; Hackers „ausführl. Predigtentwürfe," 5 Samml. 1804—1809; die „praktische Bibliothek für Prediger" (2 Thle. Gotha, 1803 f.); Seltenreichs „Predigtentwürfe" (10 Thle. Lpzg., 1804 ff.); das „praktische Hülfsbuch für Stadt- und Landprediger bei allen Kanzel- und Altargeschäften" (3 Thle. Lpzg., 1820 f.); das „Archiv für den Kanzel- und Altarvortrag," von Grosse (6 Bde. Erf., 1810 ff.), und das „neue Archiv für den Kanzel- und Altarvortrag," von Grosse, Ramann und Berls (3 Bde. Erf., 1816—1819); das „neue Magazin von Fest-, Gelegenheits- und andern Predigten 2c.," von Ribbeck und Hanstein (4 Thle. Magdeb., 1810 ff.), fortgesetzt als „neuestes Magazin 2c.," von Hanstein, Eylert und Dräsecke (Magdeb., 1816 ff. bis jetzt 5 Bände); die gesammelten „Musterpredigten," von Gipser und Flachmann (8 Thle. Erf., 1813—1817). Außerdem erschienen für gleichen Zweck Arbeiten von Ewald, Rehkopf, Walther, Rau, Zöllner, Natorp, Pölitz, Klefecker, Greiling, und Andern. — Auch in der katholischen Kirche fehlte es nicht gänzlich an ähnlichen Arbeiten, welche vorzüglich Wirßing (Anweisungen, die gewöhnlichen Sonntagsevangelien eines kathol. Kirchenjahrs praktisch in Predigten zu bearbeiten. Erf., 1803); Brunner (neue Beiträge zur Homiletik, 2 Bde. Heidelb., 1802 f.); Depisch (Predigtentwürfe, 2 Thle. Bresl., 1810 f.); Haßler (homiletisches Repertorium, 2 Thle. Freib., 1818), und Andere geliefert haben.

Außerordentlich zahlreich waren die völlig ausgearbeiteten Predigten, welche gute, mittelmäßige und schlechte Kanzelredner theils in ganzen Sammlungen, theils einzeln erscheinen ließen. Unter ihnen allen verdient der Chrysostomus Deutschlands, Reinhard, durch Reichthum und Tiefe der Ideen, Vielseitigkeit der Behandlung, Reinheit und Stärke der Diction, Vollendung des Geschmacks und Stärke der Beredsamkeit den ersten Platz. Nur zu große Einförmigkeit in der Behandlung und bisweilen der Mangel eines kräftigen Schlusses sind an seinen Vorträgen zu rügen. Seine Predigten erschienen von 1799 bis 1811, wozu die „Predigten, im Jahre 1812 von F. V. Reinhard gehalten, nach dessen Tode herausgegeben und mit einer kurzen Nachricht von den letzten Lebenstagen des Vollendeten begleitet," von Hacker, als 35ster und letzter Band (Sulzb., 1813) hinzukamen. Auch

sein Amtsnachfolger Ammon gehört unter die geistvollsten Kanzelredner der Zeit. In seinen Reden spricht sich Scharfsinn, Gewandtheit, tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens, Reichthum der Ideen u. der Erfindung mit Würde und Fülle der Diction aus; aber er ist weder so klar noch so rein an Geschmack, als Reinhard, sondern bisweilen dunkel, gesucht und zu künstlich. Seine neuesten Arbeiten (in s. Magazin und: Predigten über Jesum u. seine Lehre für gebildete Leser, 2 Bde., Dresd. 1819) enthalten Meisterstücke und stehen weit über seinen frühern Predigten (z. B. Predigten zu Beförderung eines moral. Christenthums. 3 Thle., Erl. 1801 f. u. andere). — Der reinhardischen Manier folgt am glücklichsten Schuderoff, der aber jenem großen Redner in philosophischer Tiefe, scharfsinniger Combination, Wärme der Rede und Reichthum der Ideen und der Erfindung (worin ihn auch Ammon übertrifft) nachsteht. Seine Arbeiten sind zahlreich und zeichnen sich zum Theil auch aus durch eine große Freimüthigkeit. (Die besten dürften seyn: Predigten von J. Schuderoff. Münster 1807, die sich besonders glücklich über die Verhältnisse des weiblichen Geschlechts verbreiten. Einige Predigten zur Erinnerung an des Vaterlandes drang- u. sorgenvollste Zeiten, Lpz. 1814. Die Predigten über die sonn- u. festtägl. Evangelien des ganzen Jahres, Neust. 1820, und die trefflichen Altarreden bei Pfarreinführungen nebst einigen Kanzelvorträgen, Ronneb. 1819). — Ein vierter ausgezeichneter Redner der Zeit ist Dräseke. Reichthum der Phantasie, Schönheit und Kraft der Rede, glückliche Combination, geistvolle Behandlung des Stoffs, große Wärme, lyrischer Schwung zeichnen seine Predigten aus; aber ein Haschen nach dem Stechenden, ein zu offen daliegendes Streben nach Effect, Mangel an Reinheit des Geschmacks und an philosophischer gründlicher Behandlung bilden die Flecken in den Arbeiten dieses großen Redners, von dem Ammon (im Magaz.) richtig urtheilt, „er liebe zur Zeit noch mehr die Laune, als die Tiefe, mehr die Dämmerung, als das Licht, mehr die Beweglichkeit, als die Ordnung der Gedanken," und der vielleicht nicht treffender bezeichnet werden kann, als wenn man ihn (mit dem Rec. in dem Leipz. Lit. Zeit.) den Jean Paul unter den Predigern nennt. Er hat sich in seinen neuern Arbeiten sichtbar zum Mysticismus hingeneigt. Da alle seine Predigten gedruckt werden, so sind seine Arbeiten zahlreich. (Predigten für denkende Verehrer Jesus, 3te Aufl. Lüneb. 1814 ff. 5 Bände. — Hinweisungen auf das Eine, was noth ist, 1812. Predigten über die letzten Schicksale unsers Herrn, 1816. Predigten über frei gewählte Abschnitte der heil. Schrift, 2 Jahrgänge in 4 Bänden 1817. 1818. Christus an das Geschlecht dieser

Zeit (mit mehrern Zugaben) 1818 f., der Weg durch die Wüste 1821). Eine ziemlich gelungene Parallele zwischen Dräseke und Schuderoff, mit Blicken auf Harms, enthält: Dräseke u. Schuderoff als Prediger, von Schröter; Altb. 1821.

An diese Koryphäen in der geistlichen Redekunst schließt sich eine große Anzahl anderer vortrefflichen Redner an, die jenen zwar insgesammt an Kraft der Rede nachstehen, aber in vielen andern Vorzügen ihnen gleich sind und an Tiefe des Gehalts u. Richtigkeit, namentlich Dräsecke's Arbeiten übertreffen. Auch bei ihnen findet man Meisterstücke der Beredsamkeit, obgleich nicht allen ihren Arbeiten gleiches rednerisches Feuer beiwohnt. Dahin gehören Schleiermacher, Tzschirner, Löffler, Marezoll (in Zollikofers Manier, aber vollkommener), Spieker, Bretschneider, d'Autel, Dinter, Sonntag, Röhr, Blessig, Hacker, Klefecker, Westermeyer, Thieß, Schmidt (in München), Stolz (dessen historische Predigten, 2 Thle. 1805 und: „Predigten über die Merkwürdigkeiten des 18ten Jahrh. 8 Hfte., Bremen 1801 f. eine besondere Bemerkung verdienen), Redner, die sich vorzüglich durch Reichthum u. Richtigkeit der Gedanken u. logische Ordnung auszeichnen. Bei Hanstein, Marheinecke, Eylert, Ribbeck, Ehrenberg, Veillodter, Girardet, Stuhlmann, Blühdorn, Demme, Krause, Cramer, Schmaltz, Glatz, Wolf, Rüdel, Theremin, Emmerich, Böckel und Andern sticht mehr die Wärme des Gefühls hervor. Ihre zahlreichen Predigerarbeiten können hier nicht einzeln angeführt werden, und noch weniger die hinter ihnen stehenden Arbeiten von Haberfeld, Funk, Schlegel, Schott, Schatter, Jaspis, Witting, Heubner, Hoppenstedt u. Anderen. — In Harms (Sommerpostille, 3te Aufl. 1820. Winterpostille 3te Aufl. 1817) liegt ein ungemein großes Talent, besonders der populären Rede, u. einzelne Stellen seiner Predigten sind von ergreifender Kraft, mit tiefen Blicken in das menschliche Herz. Aber seine Rede hat weder durch Gelehrsamkeit Tiefe, noch durch Geschmack Schönheit, daher es seinen Arbeiten an Licht, Ordnung u. Correctheit gebricht. Seine Vorzüge entspringen aus seiner Individualität, ohne durch Studium u. Kunst veredelt zu seyn. Es ist daher Thorheit, wenn junge Prediger „harmsen,“ d. h. ihn nachahmen wollen. Am besten ist dieses Nissen (Predigten von Hans Fried. Nissen, Kiel 1812), gelungen.

Von denselben Kanzelrednern, namentlich von Hacker, Rüdel, Demme, dann auch von Collins, Tobler, Schmidt (in Weißenfels) Textor, Niemeyer, Mehliß, Grelling u. vielen Andern haben wir eine Menge Gelegenheitsreden be-

kommen, unter denen sich vieles Vortreffliche befindet. In der Homilie verdienen die Arbeiten vom verewigten Herder (Christliche Reden u. Homilien, herausg. von Müller, 2 Thle., Tüb. 1805 f. der herderschen Werke, 3ter u. 4ter Theil), und Eylert (Homilien über die Parabeln Jesu, 2te Aufl. 1819, 1te 1806) besondere Auszeichnung. Von geringerem Gehalte, doch auch nicht ohne Werth sind die „Homilien über histor. Texte aus den Evang.“ von Bartels (Braunschw. 1817), die „Homilien“ von Nebe (Lpz. 1802), die „Predigten mit Hinsicht auf den kirchlichen Zeitgeist ꝛc.“ von Delbrück, (Berl. 1816) u. die „Homilien über die Leidensgeschichte Jesu“ von Henneberg, Gotha 1819). Eine Sammlung von Homilien, meistens Anderer, enthält: „Homilien über die gewöhnlichen Evangelien ꝛc.“ von Fritsche, (2 Hälften, Lpz. 1809). — In Hinsicht der homiletischen Materien ist beinahe kein Gegenstand, über den sich von der Kanzel nur immer sprechen läßt, unberührt geblieben: das Gebiet der Dogmatik, besonders aber der Moral in ihrem ganzen Umfange, die Pflichten einzelner Classen u. Stände, die biblische Geschichte, der Katechismus, die Leiden, der Krieg und die Befreiungsjahre, das Reformationsjubelfest, die Kirchenvereinigung, — Alles, was homiletischen Stoff gewährt, ist behandelt und zum Theil ausgezeichnet behandelt worden, so daß die in diesem Jahrhundert gedruckten Predigten u. Beicht-, Communion-, Tauf-, Trau- u. Begräbnißreden schon allein eine beträchtliche Bibliothek bilden würden. Auch auf Stoffe, die nicht auf die Kanzel gehören, warf sich der homiletische Eifer, z. B. auf die Sprüchwörter des gemeinen Lebens. Ramanns Predigten über Sprüchwörter“ 2 Thle., Altenb. 1805. Beyer 2 Thle., Erf. 1800 f., und „Predigten über die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“ von Steinbrenner, Halle 1804.

Da die Predigt bei dem katholischen Gottesdienste nur Nebensache ist, so ist die Anzahl der gedruckten Predigten von katholischen Verfassern nicht nur viel geringer, sondern sie zeigen auch nicht die hohe rhetorische Ausbildung, wie sie bei Protestanten gefunden wird. Es ist unter den katholischen Rednern keiner, der einem Reinhard, Ammon, Schuderoff, Dräseke nahe käme, oder einem Schleiermacher, Tzschirner, Hanstein das Gleichgewicht hielte. Die besten, die dem Ref. bekannt geworden sind, dürften seyn: Gehrigs „neue Sonn- u. Festtagspredigten,“ 6 Bde. Würzb. 1805—1807, dessen „neuere Festpr.“ Bamb. u. Würzb. 1809 und: „sonn- und festtägl. Predigten fürs ganze kathol. Kirchenjahr,“ 4 Thle., ebend. 1820. — Sailers „christl. Reden ans Christenvolk,“ München 1802, und „das Heiligthum der Menschheit ꝛc.“ 2 Thle., München 1808. — Paur's „Fest- und Ge-

legenheitspredigten" 1802, und: „neue Fest= und Gelegenheitspr." 1805. — Pazzi, „über den Geist unsers Zeitalters, in Fastenpredigten," Manh. 1804. — Natters „Predigten über Tod u. Grab ꝛc." Prag 1817. Schneider: „der Christ in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens; in 14 Fastenpredigten," Lpz. 1804 (die eine besondere Auszeichnung verdienen). — Auch die „neue Sammlung von Gelegenheitsreden" von Mücke (Bresl. 1814), Kaplers „kurze Volkspredigten," 6 Bde., Landsh. 1804 ff. und die ausgezeichneten „Erbauungsreden für Studirende" von Weiller, 2 Bändchen, München 1803, verdienen genannt zu werden. Außerdem erschienen Predigten von Hohn (Salzb. 1801), Ackermann (6 Bde., München 1802 f. u. 2 Bde. 1810), Hermann (3 Jahrg. Prag 1803 ff.), Glock (Würzb. 1803 und 1806), Burkhard (Würzb. 1804), Püttner (2 Bde. Prag, 1804), Ortmann (2 Thle., Wien 1804), Thoni (Landsh. 1805), Forello (Frkf. 1805), Rumpler (Salzb. 1806), Felder (Isny 1807), Mene (2 Jahrg. Augsb. 1808), Krüger (2 Thle., Bresl. 1810), Jais (2 Thle., Münch. 1803 4. u. das. 1807), Feder (Würzb. 2 Thle. 1816), Prugger (München 1818), Zenger (Salzb. 1820), u. Anderen mehr. — Auch für Katholiken lieferte (nach Gipsers u. Flachmanns Vorgange) Hermann eine „Sammlung von Musterpredigten ꝛc." 2 Thle., Pesth 1819, die jedoch nichts weniger als lauter Muster enthält.

Der große Einfluß der christlichen Predigten erstreckte sich auch, was hier nicht übergangen werden kann, auf die Bildung jüdischer Religionslehrer, u. einige haben Proben ihrer in den Synagogen gehaltenen Predigten drucken lassen, die den wohlthätigen Einfluß christlicher Predigten deutlich zeigen. Dahin gehören die „Reden der Erbauung, gebildeten Israeliten gewidmet" von dem rühmlich bekannten Dav. Friedländer, (Berl. 1815, 1ste Folge, Bresl. 1817); die „Auswahl mehrerer Predigten, zunächst für Israeliten," von Salomon (Dess. 1818), u. die sich sehr auszeichnenden „Predigten in dem neuen israelit. Tempel zu Hamburg," von Kley, 1te Samml. Hamb. 1819.

Besondere Hülfsmittel zu homiletischer Benutzung der Bibel enthalten: die „Schriftbeweise u. Sprüche der heil. Väter und Kirchenlehrer über die vorzüglichsten Glaubens= und Sittenwahrheiten," von Kallasch (Kathol.), Prag 1818, die „Bilder der Bibel Alt. u. N. T. für Prediger u. Katecheten," von Streicher, Gotha 1820, die „Texte und Materialien bei Sterbefällen," von Kottmeier, 3 Bände 3te Aufl., Lpz. 1820, die „Bibeltexte zu Hochzeitpredigten," von Lang, 2 Bändch. Ansb. 1802—1804, und das „Textbuch oder Sammlung auserlesener

Schriftſtellen zu den gewöhnlichen Amts= u. Caſualreden" v. Bornmann (Liegnitz 1818).

In Hinſicht der Liturgik, welcher das „liturgiſche Journal" von Wagnitz (Halle 1801—1809, 8 Bände) beſonders gewidmet war, geſchah mehr für die Praxis, als für die Theorie, und Letztere wartet immer noch auf eine wiſſenſchaftliche, auf das Weſen der Religion u. der Kirche gegründete Bearbeitung. Was bis jetzt geſchehen iſt, kann man nur als Vorarbeiten dazu anſehen. Außer den ſchon oben über die Kirche und den Cultus angeführten Schriften verbreiten ſich über die Liturgie: Himmerlichs Beurtheilung des proteſt. Gottesdienſtes, Berlin 1803, Thomaſius, „über die Veredlung des chriſtl. Cultus durch Hülfe der Aeſthetik," Nürnb. 1803, Reinholds „Ideen über das Aeußere des evang. Gottesdienſtes, Neuſtrelitz, 1805, Breitenſteins „chriſtl. Cultus nach Angabe der Schrift," Halle 1811, die „Geſchichte u. Geſichtspunct der allgem. liturgiſchen Verordnung für die Lutheraner im ruſſiſchen Reiche" (von Sonntag), Riga 1805, „über die neue Liturgie für die Hof= und Garniſongemeinde zu Potsdam ꝛc.," von Schleiermacher, Berl. 1816, Clausnitzers „Aufſtellung eines neuen [mit dem 16. p. Trin. beginnenden] Kirchenjahres;" Wittb. 1816, und die eine Art von proteſtantiſcher Meſſe empfehlende „Myſteriosophie, oder über die Veredlung des proteſt. Gottesdienſtes ꝛc.," von Horſt, (2 Thle., Frkf. 1817). Das „äſthetiſche Chriſtenthum," von Paalzow, (Lemgo 1819) ſetzt die Hauptverbeſſerung des Gottesdienſtes in Tänze, die damit verbunden werden ſollen, und mag ſich in ſeiner Frivolität mehr balluſtigen Damen, als Lehrern der Religion empfehlen.

Liturgiſche Formularien enthalten nicht nur die Predigermagazine und Predigerjournale und die hierüber angelegten beſondern Sammlungen, (z. B. Hackers Formulare u. Materialien zu kleinen Amtsreden ꝛc. 6 Bändchen, Lpz. 1806—1809), die „Formulare und Reden bei d. öffentlichen Gottesverehrung ꝛc." von Götz, 1te Samml. Kaſſel 1805, die ſehr guten „Formulare, Reden u. Anſichten bei Amtshandlungen," von Sonntag, (3 Thle., Riga 1802—1807) — ſondern auch die eigentlichen Kirchenliturgien, ſowohl von Privatperſonen als von öffentlichen Behörden herausgegeben. Die „Liturgie" von Mehliß (Hannover 1805), die „Altarliturgie" von Lehmus (Nördl. 1806), die „Liturgie von Breitenſtein" (Halle 1804), die „allgemeine Liturgie" von Froſch (2 Thle., Bresl. 1805—1809), die „Kirchenagende" von Wollgaſt (2 Thle., Bresl. 1811), das „liturgiſche Handbuch" von Gutbier (Lpz. 1805) laſſen ſehr Vieles zu wünſchen übrig, und Scherers „neue allgemeine Liturgie" (Frkf. 1805), ſo wie

„die Agende," von Sintenis (Lpz. 1808), haben nicht nur Mängel, sondern auch fehlerhafte Ansichten von den religiösen Handlungen. Weit zweckmäßiger ist Wolfrath's „liturg. Handbuch" (2 Bde., Marb. 1806—1809), das „liturgische Predigerhandbuch," von Velthusen, Bremen 1801, 4te Aufl. 1809, die „Liturgie für die evang. luth. Kirche im Herzogth. Würtemberg (Stuttg. 1809), das „Kirchenbuch für den evangel. Gottesdienst der königl. sächsischen Lande" (2 Thle., Dresden, 1812. 4.), das viele Vorzüge hat, und „das allgemeine Gebetbuch [common — prayer book), oder die Agende der vereinigten Kirche von England u. Irland," — neu übers. von Küper (Lond. 1820), das eine ausgezeichnete Liturgie enthält. — Auch die „Agende für evangelische Kirchen," von Busch (Sondersh. 1821, 4.), ist eine gute Sammlung. — Ueber einzelne liturgische Handlungen sind zu bemerken: Schenks „Taufbuch" (Weim. 1806), „die christliche Biographie zur zweckmäßigen Verfassung der Lebensläufe" von Münch, Bayr. 1804. Die „Materialien zu Lebensläufen ꝛc." von Müller, Nürnb. 1806. — Dräseke „Beiträge zur Verbesser. der Liturgie," Lüneb. 1802. Ackermanns „Darstellung einer vollständigen Confirmationshandl." Hamb. 1803. Wolfs „vollständiger Confirmationsactus," Berl. 1803. Parisius: „über die Confirmation der Kinder ꝛc." Magdeb. 1810, 2r. Bd. 1817. Krebs: „Beiträge zur zweckmäßigen Einrichtung und Feier der Confirmation" Rost. u. Schwer. 1817. Schläger: „vollständige Confirmationshandlung" 2 Bde., Sondersh. 1817 u. 1819. — „Intonationen, zum Gebrauch für Kirchen u. Schulen ꝛc." Lpz. 1806. „Begräbnißcollecten ꝛc." Zitt. u. Lpz. 1815. „Evangel. christl. Collecten auf die Sonn- u. Fest- u. andere feierliche Tage," von Fröbing, Hannov. 1805. (Auch die Collecten des neuen königl. sächs. Kirchenbuchs sind besonders zu haben). — Ein besonderes Gebetbuch für die Kirche gab C. C. Tittmann heraus: „Gebete zum Gebrauche beim öffentl. u. häusl. Gottesdienste," Lpz. 1811, das die im sächs. Kirchenbuche mangelnden Gebete ersetzen soll, den Gebetsstyl aber nicht immer trifft, ob es sich gleich durch Herzlichkeit auszeichnet. — Für den Kirchengesang erhielten wir außer den Choralbüchern von Werner, Umbreit u. vorzüglich Schicht, noch die „Vorschläge zur Verbesserung des musikal. Theils des Cultus" von Franz, Quedlb. 1816. Die weit gründlichere u. reichere Schrift von Natorp: „über den Gesang in den Kirchen der Protestanten," Essen 1817, die gehaltreichen „kritischen Beiträge für den Kirchengesang" von Möller (Essen 1818), „über Kirchen-Singchöre" von Forkel, Pesth 1818, und der nicht übel gerathene „Versuch einer musikalischen Agende" von Naue, 1818 —

Unter den kirchlichen Gesangbüchern sind die besten: „Naumburgisches Gesangbuch," Weißenf. 1806 (durch Krause besorgt); die sehr reichhaltigen „christlichen Religionsgesänge," Schneeberg 1804. „Hildburghausisches Gesangbuch," Hildburgh. 1807, (das sich vor vielen andern auszeichnet und von Wagner besorgt ist); „Altenburg. Gesangbuch," Altenb. 1807 (besorgt von Demme); das treffliche „christliche Gesangbuch;" Bremen 1812 (durch Stolz und Andere); das „Gesangbuch für die protestant. Gesammtgemeinde des Königreichs Baiern," Sulzb. 1813; „christliche Religionsgesänge für die öffentl. u. häusliche Gottesverehrung," Danzig 1810; „christliches Liederbuch," gesammelt von Schreiber, Eisenach 1816. — Unter den Liedersammlungen einzelner Verfasser für den kirchlichen Gesang zeichnen sich aus: „Heilige Lieder" von Splittegarb, Bresl. 1801. „Religion in den besten Liedern deutscher Dichter" von Ziegenbein, Gött. 1802. „Gesangbuch für d. häusliche Gottesverehrung" von Bauer, Frkf. 1807. „Kirchenlieder" von Starke, Halle 1804. „Das Leben der Andacht ꝛc." von Trautscholdt, Lpz. 1817. „Sammlung geistlicher Lieder zur Erheiterung und Beruhigung unter den Uebeln u. Leiden des Lebens" von Evers, 3 Thle., Hamb. 1817 f. „Kleine Sammlung christl. Gesänge" von Schwerdfeger, Lpz. 1817. „Lieder- und Trostbuch bei Begräbnissen," Bresl. 1817. „Gesänge der Religion" v. Schink, Berl. 1811, 2te Aufl. 1817. „Christliche Urania" von Neuffer, Lpz. 1820, und die treffliche „Theomela, oder Hallelujah im höhern Chor," Stralsund 1816, 2 Thle. — Die Bearbeitungen des Vaterunsers sammelte Hanstein: „das Gebet des Herrn, in Gesängen," Berl. 1813. — Auch dürfen die herrlichen „Jubellieder auf das Reformationsfest" von Mörlin und Sachse, Altb. 1817, und Niemeyers „Lieder zur kirchl. Feier des Reformationsfestes ꝛc.", Halle 1811) nicht übergangen werden. Nachrichten von Liedern und Liederdichtern geben die „histor. biograph. Nachrichten von ältern und neuern geistl. Liederdichtern" von Johannsen, Schleßw. u. Lpz. 1803. Das „allgem. biograph. Lexikon alter u. neuer geistl. Liederdichter," von Richter, Lpz. 1804. Die „kritische Betrachtung über die vorzüglichsten alten, neuen u. verbesserten Kirchenlieder" von Kinderling, Berlin 1813. Besonders aber die „Anthologie christl. Gesänge aus allen Jahrh. der Kirche, nach der Zeitfolge geordnet und mit geschichtl. Anmerk. begleitet" von Rambach, Altona u. Lpz. 1817 — 1819, 3 Bände, und die „Nachrichten von Liederdichtern des Gesangbuchs für die protest. Gesammtgemeinde des Königr. Baiern," von Löffler, Sulzb. 1819.

Die Liturgie in der katholischen Kirche blieb nicht unbearbeitet. Das meiste Verdienst darum erwarb sich Ant. Vitus Winter, von dem herauskam: „Versuche zur Verbesserung der kathol. Liturgie; 1ter Vers." München 1804, (vorzüglich für die Geschichte der Liturgie wichtig). Ferner: „Liturgie, was sie seyn soll, unter Hinblick auf das, was sie im Christenthume ist, oder: Theorie der öffentl. Gottesverehrung," München 1809. Ferner: „Erstes deutsches kritisches Meßbuch," München 1810. „Deutsches katholisches ausübendes Ritual," 2 Thle., Frkf. 1813. — Nächst ihm arbeitete für Verbreitung der deutschen Sprache bei der kathol. Liturgie der Generalvicar zu Rottenburg Beda Pracher, der einen „Entwurf eines neuen Rituals" 1806 herausgab, dem ein ausführliches Werk folgte: „der katholische Gottesdienst," Rottenb. 2 Thle., 1819. — Außerdem verdienen genannt zu werden: der „liturgische Versuch, oder deutsches Ritual für kathol. Kirchen," von Busch, Erl. 1803. „Beiträge zur zweckmäßigen Einrichtung des öffentl. kathol. Gottesdienstes," von Schellhorn, Arnst. 1805. Der „Entwurf eines neuen Rituals von einer Gesellschaft kathol. Geistlichen des Bisth. Constanz," Tüb. 1806. „Ritual für kathol. Geistliche" von Selmar, München 1812. „Entwurf eines neuen Rituals für kathol. Geistliche ꝛc." von Prätzer, 2 Thle., Tüb. 1807, 2te Aufl. 1814. „Die öffentl. Gottesverehrungen der kathol. Christen waren anfangs anders beschaffen, und sollten wieder anders werden," Landsh. 1810. — Auch Gesangbücher für den katholischen Gottesdienst erschienen, aber in geringer Anzahl. Referent nennt Gehrig's „neue Lieder nach alten und bekannten Melodien für das ganze kathol. Kirchenjahr," Bamb. u. Würzb. 1807. Das weit bessere für die Diöcese Constanz gefertigte „Gesangbuch, bei den Gottesverehrungen der kathol. Kirche zu gebrauchen," Tüb. 1807, dem das weit vollständigere, durch v. Wessenberg besorgte „christ-katholische Gesang- und Andachtsbuch, zum Gebrauche der öffentl. Gottesverehrung im Bisthume Constanz" (2 Thle. 1812), folgte. Zweckmäßig sind auch: „Geyers Gesänge zur Erweiterung d. wahren Gottesverehrung," Cobl. 1807. „Der heilige Gesang, oder vollständ. kathol. Gesangbuch" von Herold, Münst. 1807, 3te Aufl., 1819. Vorleidners „kathol. Gesangbuch zum Gebrauche bei den öffentlichen Gottesverehrungen," Ansb. 1813. „Das Gesangbuch der römisch-kathol. Kirche, aus ihrer Sprache in gereimten Versen übersetzt" von Weinzierl, Augsb. 1816; dessen 2ter Theil unter d. Titel erschien: „Hymnen u. Lieder für d. kathol. Gottesdienst" aus dem latein. u. französ. Breviere übers. von Weinzierl, Augsb. 1817. „Die heil. Charwoche nach dem Ritus der röm. kath. Kirche," München 1816. „Der heilige Gesang

bei dem kathol. Gottesdienste," Oldenb. 1817, u. „christl. Gesänge für Katholiken," gesammelt von Siegert, Erl. 1817.

Auch eine jüdische Liturgie erschien: „die deutsche Synagoge," von Kley u. Günsburg, 1. Thl., Berl. 1817; und ein jüdisches Gesangbuch: „deutsches Gesangbuch für Israeliten, herausg. von Johlson, Frkf. 1816, 2te Ausg. 1819.

Die Erbauungsschriften, welche dieser Zeitraum hervorgebracht, waren so außerordentlich zahlreich, u. die bessern unter ihnen erlebten so viele wiederholte Auflagen, daß man, von dieser Erscheinung aus betrachtet, das Zeitalter des Mangels an religiösem Sinne auf keine Weise anklagen kann. Das Beste, was hierüber erschienen ist, dürfte, soweit die Kenntniß des Referenten reicht, in Folgendem bestehen.

Unter den fortlaufenden ascetischen Schriften verdienen die (wenn Referent nicht irrt, von v. Wessenberg herausgegebenen) „Stunden der Andacht" ohnstreitig den ersten Platz. Sie erschienen anfangs wöchentlich, dann unter demselben Titel zusammen Aarau 1816, und jetzt 8 Bände in der 5ten Aufl. 1820. Kaum hat irgend ein neueres Andachtsbuch einen so weiten Lesekreis in der katholischen u. evangelischen Kirche gefunden, als dieses, und die Bemühungen der Jesuiten, diese Schrift zu unterdrücken (die Stunden der Andacht, ein Werk des Satans, München 1820), werden hoffentlich vergeblich seyn. Nächst ihnen fand vielen Beifall Bahnmaiers „Cäcilia, ein wöchentliches Familienblatt ꝛc.," Tüb. 1818, fortgesetzt unter dem Titel: „Christliche Blätter aus Tübingen," von Bahnmaier, Tüb. 1819 f. und die „Zeitschrift zur Nährung christl. Sinnes, herausg. von Ewald u. Flatt; 1. Bd. 1816, 2. Bd., Stuttg. 1819. — Unvollkommener waren: „Ewalds christl. Monatsschrift, 5 Jahrgänge, Nürnb. 1801 — 1805. Pflaums „Sonntagsblatt" 4 Jahrg., Nürnb. 1817 — 1820. Das „Morgenblatt für den Tag des Herrn," von Jacobi, Gotha 1819. „Feierstunden zur Veredlung des Geistes u. Herzens ꝛc." 1ter Thl., Hamb. 1816, 2ter Thl. 1817. Das „Jahrbuch der häuslichen Andacht," herausgeg. von Vater, Gotha 4 Jahrgänge 1819—1822. Mehr zum Pietismus hinneigend und fürs Volk sind die „christlichen Sonntagsblätter," von C. A. D(ann), Stuttg. 1816, und die Fortsetzung: „evangelisch-christl. Blätter" von C. A. D., Stuttg. 1819, und die „Beiträge zur Erbauung aus der Brüdergemeinde," 1ter Jahrg. 1818, 2ter u. folgende 1819 f.

Unter den allgemeinen Erbauungsschriften erhielten und verdienten vor andern Beifall: das „Sonntagsbuch" von C. G. Sintenis, 3 Thle., Lpz. 1801 — 1803, dessen „Stunden des einsamen Nachdenkens in der schönen Natur, 2 Thle.,

Lpz. 1810. Veillodters „Gebete am Morgen und Abend," 2 Thle., Nürnb. 1801 u. 1809. Rosenmüllers „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion" 4 Abtheil., Lpz. 1802. Die schön geschriebenen „sittlich-religiösen Betrachtungen am Morgen u. Abend für Gebildete" von Pölitz, 2 Thle., Lpz. 1807, 2te Aufl. 1810. Spiekers „Andachtsbuch für gebildete Christen," 2 Thle., 2te Aufl., Berl. 1818. Die „Glockentöne" von Strauß, 3 Thle., Elberf. 1815 — 1819, (2te u. 3te Aufl. der ersten Theile), und dessen: Helos Wallfahrt nach Jerusalem, Elberf. 1820. Ehrenbergs Bilder des Lebens, 2 Thle., Elberf. 1811. Das „Andachtsbuch für gebildete Familien," von Glatz, 2te Aufl. Wien 1816. „Siona" von Horst, 2 Thle., Mainz 1819. „Der Christ vor Gott," Aarau 1817. Ewalds „christl. Betrachtungen," 2 Thle. Frkf. 1818. „Der Christ in der Einsamkeit" von Petersen, Schlesw. 1817. „Gebete von Krehl," Dresd. 1818. Meyers „christl. Gebets- und Andachtsbuch," Ansb. 1819. „Gebete u. zum Gebete vorbereitende Betrachtungen" von Demme, Gotha 1818. „Andachtsbuch für Christen evangelischen Sinnes," von F. W. Ammon, Würzb. 1820. Unter den poetischen Andachtsbüchern zeichnen sich durch Inhalt und Poesie besonders aus: Witschels „Morgen- u. Abendopfer," Sulzb. 1803, 7te Aufl. 1819. Krummachers „Festbüchlein," 3 Bändchen, Duisb. u. Essen, 1808. 1810 u. 1819. „Eloah," von Strack, Frkf. 1814. Krummachers „Parabeln," 3 Bändchen, Essen 1815—1817. „Die Geburt des Erlösers" von Schreiter, Frkf. 1817. — Fürs Volk insbesondere berechnet sind Frohbergers „Jesus Christus der Weltheiland ꝛc." Görlitz 1804. „Gebetbuch für den christl. Bürger u. Landmann," von Rehm, Kassel 1817. Heydenreichs „tägliches Morgen- u. Abendgebetbuch," Lpz. 1809. Für diesen Zweck erschien auch das bekannte Erbauungsbuch von Schmolke in einer modernen u. zweckmäßigen Gestalt: „Morgen- und Abendandachten auf alle Tage in der Woche," vom Pfarrer Gellert 1818. Ferner: Sturms „Unterhaltungen mit Gott," 10te Aufl. (von Wilmsen), 1811. Auch Thom. *a Kempis* de imitatione Christi erlebte nicht nur zwei neue Ausgaben, (Sulzb. 1815 u. Frankf. 1820), sondern auch drei neue Uebersetzungen, eine von Köthe (Nürnb. 1815), und von Göbel (Lpz. 1821), und eine metrische: „Vier Bücher von der Nachfolge Christi ꝛc." Augsb. 1815. — Die Vertheilung populärer Erbauungsschriften unter das Volk ist besonders das Geschäft der Tractatengesellschaften, die sich nach der englischen Religions Tract-Society gebildet haben und zum Theil auch, wie einige in der Schweiz, mystische Schriften verbreiten.

Die wichtigste ist von dem schottischen Geistlichen Pinkerton gestiftete Tractatengesellschaft zu Berlin, an deren Spitze zeither Hanstein stand, welche Töchtergesellschaften in Stendal, Magdeburg, Görlitz hat und nach einer neuerlichen Angabe bereits 13 Tractätchen gedruckt und davon 144,012 Exemplare unentgeldlich ausgetheilt haben soll. S. „Plan des am 3. Aug. 1814 gestifteten Vereins für christl. Erbauungsschriften in den preuß. Staaten," Berl. 1816, und: „erster Bericht des Hauptvereins für christl. Erbauungsschrift. in den preuß. Staaten." Berl. 1818 (Tractatengesellschaften sind auch noch zu Barmen, Helmersdorf, Hannover, Basel). — Dem Mysticismus dienet „Leben u. aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen [Schwärmer u. Mystiker] aus der protest. Kirche," von Kanne, Bamb. 2 Thle. 1816 ff.

Unter den Erbauungsschriften über die Bibel zeichnen sich aus die „Andacht. über Leiden, Tod und Auferst eh. unsers Herrn, nach Johannes," Brem. 1804. Bauers „Erbauungsbuch für christl. Familien," 2 Thle. Hof 1805. Jung: „des christl. Menschenfreundes biblische Erzählungen," 14 Hefte., Nürnb. 1812 ff. Kleferkers „Gethsemane," 2te Aufl. Altona 1818. „Bibl. Gemälde u. Gedichte," von Canz, Frkf. 1818. „Christl. bibl. Gebetbuch," von Mau. Kiel, 1818. „Meine Bibel, ein Gesang" ꝛc., von J. J. Heß, 2 Thle. Zürich 1815.

Communionbücher für Gebildete erschienen von Ewald (Bremen 1801), Schudetoff (Altenb. 1801. 2te Aufl. 1810), Tiede (Bresl. 1801), Sintenis (Zerbst 1801), d'Autel (Rothenb. 1807), Veillodter (2te Aufl. Nürnb. 1818.), Adler (Lpz. 1813), Hacker (Stuttg. 1812), Hartner (Regensb. 1808), Geuder (Augsb. 1819) — fürs Volk besonders von Kindervater (Lpz. 1806) und Heydenreich 1808. — Unter den Erbauungsbüchern für die Jugend zeichnen sich aus: die „Morgen= und Abendbetrachtungen" ꝛc. von Baumgarten, 2 Thle. Lpz. 1807. Ewalds „Erbauungsbuch für die Jugend." Hannov. 1808. Glatz „Andachtsbuch," Lpz. 1808. — „Omar, ein Andachtsbuch für die Jugend," von Hahn, Lpz. 1810. „Religion u. Christenthum" von Horst, Frkf. 1809. (3te Aufl. mit dem Titel: Andachtsbuch für Gebildete aus allen Ständen. Mit vorzüglicher Rücksicht auf die Jugend. 1816) — Die „täglichen Betrachtungen und Gebete" von Rebs (auch unter dem Titel: Morgen= und Abendopfer) Lpz. 1816. „Unterhaltungen für Geist und Herz, jungen Christen gewidmet" von Flatt. Stuttg. 1817. „Die Familie Oswald, oder Erweckungen des religiösen Sinnes der Kindheit" von Löhr. Lpz. 1819, 3 Thle. Hänels treffliche „freundschaftl. Stimmen an Kinderherz." Lpz. 1820. Für Schulen insbesondere sind zu bemerken das „Gesangbuch für Volksschulen"

von Wilmsen, Berl. 1805. „Religionsgesänge für Schulen" von Engel, Plauen 1813. Spiekers „kleines Gesangbuch für Schulen," Züllich. 1815. „Schulgebete zum Gebrauch für Bürgerschulen." Lpz. 2te Aufl. 1817. „Schulgebete für Bürger= u. Landschulen," von Lindner. Lpz. 1812. — Für Schullehrer selbst erschienen die trefflichen „kleinen Reden an künftige Volksschullehrer" von Dinter, 4 Bdch. Halle u. Lpz. 1803. — Für das weibliche Geschlecht wurde reichlich gesorgt, und zwar von unsern besten ascetischen Schriftstellern. Referent bemerkt Ewalds „Erbauungsbuch für Frauenzimmer," 2 Thle. Hannov. 1803. Ehrenbergs „Reden an Gebildete weibl. Geschlechts," Elberf. 1804. „Aemiliens Stunden der Andacht," von Spieker, Lpz. 1808. „Minona," von Glatz, Frkf. 1807. „Iduna," von Glatz, 4te Aufl. 2 Thle. 1821. „Theone," von Glatz. 2 Thle. 1806. 2te Aufl. 1819. „Aureliens Stund. d. Andacht," von Glatz, Frkf. 1820. „Sittliche Ansichten der Welt und des Lebens fürs weibl. Geschlecht," von Sonntag, 2 Thle. Riga 1818. Marezolls „Andachtsbuch für das weibl. Geschlecht." 4 Aufl. 2 Thle. Lpz. 1819. „Jesus und die Frauen," von Pescheck, Zittau u. Lpz. 1819. Mayers „Andachtsbuch für Schwangere, Gebärende und Mütter," Ravensb. 1810. — — Für Leidende: „Der Paraklet," von Essich, 2 Thle. Augsb. 1803 ff., u. dess. „Träume eines Leidenden," Lpz. 1806. „Briefe eines Menschenfreundes an bekümmerte u. leidende Mitmenschen," von Gaupp, 3 Thle. Glog. 1803—9. Ebermanns „Trost= und Erbauungsbuch für alte u. kranke Christ.," Lpz. 1805. „Trostbuch für Leidende," von Glatz, Aarau 1814. „Christl. Unterhaltungen für Leidende und Kranke," von Geßner, Winterth. 1805. 2te Aufl. 1815. „Lehre und Trost der heil. Schrift für Kranke u. Sterbende," von Usener, Marb. 1818. — Ehrenberg für „Frohe und Trauernde," 1 Thl. Lpz. 1818. „Christlicher Hausbedarf für Kranke und Leidende," Stuttg. 1818. — Heydenreichs „Unterhaltungen mit Personen, welche in den höhern Jahren des Lebens stehen." Lpz. 1806. „Thanatologie" von Hacker, 2te verbess. Aufl. (von Becker), 2 Thle. Lpz. 1819. „Meine Vorbereitungen zum Tode," von Hacker, herausg. von Trautschold, Lpz. 1818. „Etwas fürs Herz auf dem Wege zur Ewigkeit. 4te Aufl. Lpz. 1820. 2 Thle. — „Andachtsbüchlein für bußfertige gefangene Missethäter," von Schlosser, Lpz. 1815. — „Pflichtenbuch für Dienstboten," von Grauer, Altona 1819. — „Gebete für Dienstboten," Bern 1818. — Für die Ascetik in Kriegszeiten erschienen: „Der Christ bei den großen Weltveränderungen," von Ewald, Frkf. 1807. Die schönen „Feierstunden während des Kriegs," von Niemeyer,

Halle 1808. — Für den Soldatenstand: „Soldatengespräche, zur Pflanzung der Gottseligkeit unter Soldaten" 1813. „Geistliche Waffenrüstung eines christl. Soldaten," von Scheibler, Sulzb. 1814, und das von einem Katholiken verfaßte „Lese- und Gebetbuch für Soldaten," Wien 1818.

Bedeutend geringer ist die Anzahl der ascetischen Schriften in der katholischen Kirche, als in der protestantischen, und noch mehr stehen sie in Hinsicht des Lichts, der Wärme und der Reinheit der moralischen Grundsätze hinter den protestantischen zurück, wovon jedoch die schon angeführten „Stunden der Andacht," die keinem Confessionsunterschiede dienen, die rühmlichste Ausnahme machen. Die besten Erbauungsschriften unter den deutschen Katholiken dürften folgende seyn: „Deresers kathol. Gebetbuch." Heilbr. 1809 (ein Auszug aus seinem bibl. Erbauungsbuch, 4 Thle., neueste Aufl. Heilbr. 1810). Hermanns „Sittenlehre in Beispielen," 2 Thle., Prag 1803 ff. „Der betende Christ," von Hermann, Prag 1813. (Brunner) „neues Gebetbuch für aufgeklärte kathol. Christen," 1801. Grasers „Andachtsbuch für gebildete Jünglinge u. Mädchen," Salzb. 1801, u. dess. „moral. Handbuch für Studirende," 2 Thle. Salzb. 1802. Schreibers „Erbauungsbuch für kathol. Frauenzimmer," Zür. 1802. Racks „kathol. Gebetbuch für alte Leute," Kempt. 1801. Dess. „Volksandacht. von Weihnachten bis zur Fasten," Augsb. 1816. Brands Communionbuch, Frkf. 1804. Dessen: „Gott ist unser Vater," Frkf. 1818. Dess.: „Der Christ in der Andacht," 2. Aufl. 1819. Dewara's „Gebetbuch für kathol. Landleute," Hadam. 1807. Dess. „Saamenkörner für die Ewigkeit," Hadam. 1818. Galura's „Gebet- u. Betrachtungsbuch," Augsb. 1807. — Vogts „Gebetbuch für kathol. Christen," Gmünd 1810, 2te Aufl. 1814, u. dess. „Gebetbüchlein für Kinder," das. 1813. Schneiders „Gebet- und Erbauungsbuch für kathol. Christen," Lpz. 1817. 2te Aufl. 1810. — Sailers „kurze Betrachtungen über die Leidensgesch. Jesu," Lpz. 1808. Dessen „kleine Bibel für Kranke und Sterbende," München 1810. Natters „kathol. Gebet- u. Erbauungsbuch," 5te Aufl. Prag 1814. Dess. „Andachtsbuch für die Gebildeten weibl. Geschlechts," Prag 1819. — „Erweckungen zur Anbet. Gottes im Geiste u. in der Wahrheit." Bresl. 1807. Paur's „Andachtsbuch," Linz 1814. Reinwellers „christkath. Erbauungs- und Andachtsbuch," 2 Thle. Sulzb. 1814 und 18. Weigl's „kathol. Gebet- u. Gesangbuch," Sulzb. 1817. „Der nach dem Geiste der kathol. Kirche [intolerant] betende Christ," vom Fürsten Alex. v. Hohenlohe, Bamb. 1819. Das viel bessere „Andachts- u. Erbauungsbuch für gebildete Katholiken," von Gehrig, Bamb. u. Würzb. 1819, u. das treffliche „kathol.

Andachtsbuch für Gebildete männlichen Geschlechts," von Träk. Münch. 1819. Auch das erste unter den bessern katholischen Erbauungsbüch., „Reiters kathol. Gebetbuch (zuerst Salzb. 1785)" erschien in wiederholten Auflagen, der 14ten 1818. — Communionbücher gaben außer Brand, auch Baumgärtner (Amberg 1807) und Demeter (Freib. 1810) heraus.

Auch für die Bekenner des Mosaismus erschienen außer den „vier Reden, gehalten in der Andachtsstunde der israelitischen Real- und Bürgerschule zu Frankf." (Frankf. 1816), noch eine ascetische Zeitschrift: Jedidja [der Freund Gottes], eine religiöse — Zeitschrift, herausg. von Heinemann, 4 Bde. 5577 ff. (1817 ff.)

Was endlich den katechetischen Religionsunterricht, sowohl für Erwachsene als hauptsächlich für die Jugend betrifft, so ist hierüber in den allgemeinen Schriften über das Schul- und Erziehungswesen, die von dieser Uebersicht ausgeschlossen bleiben müssen, vieles Vortreffliche enthalten, so wie überhaupt für das Schul- und Unterrichtswesen bei den Protestanten unendlich viel nicht nur geschrieben, sondern auch gethan worden ist, obgleich hier die Stümperei noch viel mehreres Mittelgut zu Tage gefördert hat, als in der ascetischen Literatur. Die in dem Schulunterricht herrschenden Methoden blieben zwar nicht ohne großen Einfluß auf den Religionsunterricht in den Schulen; aber es gab immer eine Menge besonnener Männer, welche das Falsche aufdeckten und vor Abwegen warnten. So erkannte man doch, daß die sokratische Methode von einem großen Theile der Katecheten dahin gemißbraucht wurde, um nur Begriffe zu bestimmen, wobei man oft die wunderlichsten Umwege machte und den zweiten Hauptzweck des Religionsunterrichts, die Andacht zu erwecken, ganz aus dem Auge verlor. Auch Pestalozzi's Entwickelungsmethode wurde in ihrem Werthe zwar nicht verkannt, aber auch nicht höher gehoben, als sie verdiente. Die Bell-Lancastersche Methode, welche die Schule in eine Unterrichtsmanufactur verwandelt (im Kleinen in Deutschland längst angewandt), wurde sehr bald auf ihren wahren Werth zurückgebracht. (Andreas Bell u. Joseph Lancaster, Bemerkungen über die von denselben eingeführte Schuleinrichtung ꝛc., von Natorp [Essen u. Duisb. 1817], der sie zugleich mit den Methoden von Rochow, Felbiger, Pestalozzi vergleicht und sie sehr unparteiisch und gründlich beurtheilt.)

Die Katechetik, als Methode des Unterrichts oder des Lehrens, ist für Schullehrer auf instructive Weise vorgetragen worden in: Dinters „vorzüglichsten Regeln der Katechetik," Neustadt 1801. 4te Aufl. 1817, u. dess. „vorzüglichsten Regeln der Pädagogik, Methodik und Schulmeisterklugheit," das. 3te Aufl. 1818. Wolfrath's „Versuch eines Lehrbuchs der allgem. Ka-

techetik u. Didaktik;" Lemgo 1807, u. die Fortſetz. daſ. 1808. Baumgartens „Katechiſirkunſt," 3 Thle. Cöth. 1801—1805. Blocks „Reviſion der Katechiſirkunſt," Hannov. 1805. „Katechetiſche Methode im Unterrichte über moraliſch religiöſe Gegenſtände," Schleswig 1803, u. Fricks „allgemeine Methodik des öffentl. Unterrichts," Halle 1803. — Auf philoſophiſch. Grunde, als Wiſſenſchaft, ſuchten die Katechetik zu erbauen, und zwar nach kantiſch-fichte'ſcher Philoſophie: Daub in ſeinem „Lehrbuch der Katechetik," Frkf. 1801, — nach Grundſätzen der ſchellingiſchen Philoſophie Schwarz: „Katechetik, oder Anleitung zu dem Unterrichte im Chriſtenthume. „Gieß. 1818 (als ganz umgearbeitete Aufl. der Schrift: „Religioſität, was ſie ſeyn ſoll" ꝛc., die 1792 erſchien. Er zeigt mehr, was als fortgehender Unterricht im Chriſtenthume gelehrt werden ſoll, als wie dieſer Unterricht zu ertheilen ſey, und iſt mehr für Geiſtliche, als für Schullehrer.) — Unter den Katholiken machten ſich Graſer (Prüfung der Unterrichtsmethode der katholiſch-praktiſchen Religion, Landsh. 1806. Archiv für Volkserziehung durch Kirche u. Staat, 6 Hefte, Salzb. u. Landsh. 1803—5.) und Winter (Religiös-ſittliche Katechetik, Landsh. 1810) um die Katechetik verdient. — Den Mangel einer Geſchichte der Katechetik füllte Schuler in ſeiner „Geſchichte des katechet. Religionsunterrichts unter den Proteſtanten von der Reformation bis 1762 (Halle 1802)" auf dankenswerthe Weiſe aus, womit Ziegenbein „über die wohlthätigen Fortſchritte zur Verbeſſerung des Religionsunterrichts in den Gymnaſien des proteſtant. Deutſchlands am Ende des 18ten Jahrh," (Braunſch. 1802), zu verbinden iſt.

Zu den Materialien des religiöſen Volksunterrichts gehören: 1) die Einleitungen in die Bibel und Anweiſungen zu ihrem erbaulichen Leſen für Ungelehrte, deren wir erhielten von Göhrung: die „kleine Bibel für Kinder," Stuttg. 1817. Evers: „Anleitung zur Kenntniß und zum zweckmäß. Gebrauch der Bibel für Chriſten" ꝛc. Hamb. 1816, u. die für Schullehrer berechnete, nur vielleicht zu vieles Moderne, was von dem Schullehrer nicht verarbeitet werden kann, vortragende „Anweiſung zum Gebrauche der Bibel in Volksſchul.," von Dinter, 3 Thle. Neuſt. 1813 ff. 2te Aufl. des 1ſten u. 2ten Thls. 1817. — 2) Die Bibelauszüge, unter denen der Seileriſche, 2 Thle. Erl. 1801, und deſſ. „Schullehrerbibel," 3 Thle. 2te Aufl. 1815, u. Cannabichs „chriſtl. Schul- u. Volksbib.," 2 Thle. Sondersh. 1801 ff., vorzüglich brauchbar ſind. Ueber das neue Teſt. erſtrecken ſich: Thurns „Jugendbib.," Nürnb. 1803. Rätze's „Auszug aus dem N. T. nach Zeitfolge u. Inhalt geordnet," Zitt. u. Lpz. 1807. — 3) Die Bibelerklärungen für Ungelehrte, beſonders fürs

Volk, dergl. sind: Callisen's „Handbuch zum Gebrauche nachdenkender Christen beim Lesen des N. T." 2 Thle. Altona 1818. Kleseckers (ausgezeichnete) „prakt. Vorlesung. über das N. T." 3 Thle. Hamb. 1811 ff. Mößlers „Hülfsb. für Nichttheol." 2c. (Eisenb. 1816), das den Hiob und den Brief an die Römer enthält. Auch Lösers „Erklärung der Sonn- u. Festtagsperikopen für Lehrer in Elementarschulen" (Lpz. 1819) ist recht brauchbar.

Die für den Religionsunterricht so brauchbare 4) biblische Geschichte wurde von den Protestanten sehr zahlreich bearbeitet. Die alten beliebten „auserlesenen bibl. Historien aus dem A. T. von Hübner" erhielten eine sehr zweckmäßige Umarbeitung, die unter diesem Titel zu Schwelm 2 Thle. 1806. 2te Aufl. 1809 erschien. Sie ist von Rauschenbusch, der auch ein „Handbuch für Lehrer zum Gebrauch der bibl. Geschichten," Schwelm 1820 herausgab, das sehr zweckmäßig ist. Weniger gelungen waren die den alt. bibl. Erzählungston so oft verlassenden und neuernden Ausgaben von Trefurt und von Adler, obgleich die letztere die 9te Aufl. (Weißenf. 1821) erlebte. Auch die „bibl. Erzählungen nach Hübner," von Weland, 2 Thle. Hann. 1818 verdienen Lob. Die bessern unter den neuern Bearbeitungen sind: Lange's „bibl. Geschichten," Lpz. 1807. 4te Aufl. 1816. „Die Geschichten der Bibel," von Löhr, Lpz. 1809. 2te Ausg. 1814. „Die Geschichten u. Lehr. der heil. Schrift" von Kohlrausch, 2 Thle. Halle 1811, wozu dess. „Anleitung für Volksschullehrer zum richtigen Gebrauche meiner Bearbeitung der Geschichten" 2c. (Halle 1811) gehört. Ewalds „biblische Erzählungen des A. u. N. T. (in fortlaufenden Heften mit vielen Kupfern, die auch besonders verkauft werden). Freib. 1816 ff. Morgenbessers „bibl. Geschichten" 2c. Bresl. 1817, wozu dess. „Anmerkungen für Volksschullehrer zum richtigen Gebrauche meiner Bearbeitung der bibl. Gesch.," (Bresl. 1817) gehören. Grimms „Geschichten aus der heil. Schrift, 2 Thle. Heidelb. 1817. „Die heilige Geschichte für Kirchen u. Schulen," von Reuß. Gießen 1819, und die sehr zweckmäß. „bibl. Gesch. des A. u. N. T." von Melos, Weim. 1820. — Auch gehört die moralische Bilderbibel von Lossius hierher, deren 1ster und 5ter Bd. die bibl. Geschichte enthält. Andere Bücher dieser Art von Bolte, Hartmann, Scherer, Schmiedgen, Schlosser, Georgi, Seidenstopf übergehe ich als weniger zweckmäßig. — Das hohe Interesse der bibl. Gesch. zeigt Ewald: „Bibelgesch., das einzig wahre Bildungsmittel zur christl. Religiosität," Heidelb. 1819. — In der katholischen Kirche erschien über die bibl. Geschichte sehr wenig, und es ist Referenten Nichts bekannt worden, als zwei Werke, die aber mehr für gebildete Leser überhaupt, als für

den Jugendunterricht berechnet ſind, nämlich: Natter, „die Wege der Vorſehung in den Schickſalen des jüdiſchen Volks“ (Prag, 1812), und die Fortſetzung von Onymus, „Geſchichte des A. und N. Teſt. (5 Thle. Würzb., 1798—1805), — und dann, für den eigentlichen Schulgebrauch, wiederholte Auflagen von den „bibl. Erzählungen,“ von Giftſchütz (Wien, 1799. 4te Aufl. 1811); die „bibl. Geſchichten für Kinder, zum planmäßigen Unterricht in ſämmtl. Schulen Baierns,“ von Schmidt (Münch., 1801. 2te Aufl. 1807, 2 Thle., von Münch in Frage und Antwort verwandelt, Gmünd, 1817), und die „bibl. Geſch. des A. und N. Teſt. für kathol. Gymnaſien und Bürgerſchulen,“ von Kabath (1 Thl. Bresl., 1820).

Für den katechetiſchen Religionsunterricht für die Jugend wurde unter den Proteſtanten ſehr viel geſchrieben, obgleich Scherwinsky (über den zu frühen Religionsunterricht, Lpzg., 1804), nach Rouſſeau's Vorgange den frühen Unterricht in der Religion, jedoch aus unzureichenden Gründen, tadelte. Unter der großen Zahl von allgemeinen Schriften dieſer Art zeichnen ſich vor andern aus: Seilers „Geſpräche von Gott und Jeſu“ (Erl., 1801); Cannabichs „Lehrbuch der chriſtlichen Religion“ (Sondersh., 1801); „Heinrich Gottſchalk in ſeiner Familie, oder erſter Religionsunterricht für Kinder von 10—12 Jahren,“ von Salzmann (Schnepfth., 1804); Zerenners „Leitfaden bei dem Religionsunterrichte“ (Lpz., 1804, 2te Aufl. 1812); Schliepſteins „Lehrbuch der Relig. nach Vernunft und Bibel“ (Lippſt., 1804, für Gebildete); C. F. Ammons „chriſtl. Religionsunterricht für die gebildete Jugend“ (Erl., 1805, 2te Aufl. 1812); Spiekers „Katechism. der chriſtl. Lehre für Landſchulen“ (Gotha, 1805, 3te Aufl. in 2 Thl. 1819); Pilgers „vollſtändige chriſtl. Religions- und Tugendlehre“ (Soeſt, 1806); Preußers „kurzer Unterricht im reinen Chriſtenthum“ (Frkf., 1804); Gruners „Grundlegung zu einem auf das Gewiſſen und die Bibel gegründeten Unterricht in der Tugend- und Glaubenslehre“ (Frkf., 1808, 2te Aufl. 1817); Ziegenbeins „Katechismus der chriſtl. Lehre“ (Quedlb., 1806, 3te Aufl. 1818); „Verſuch eines neuen Katechismus,“ von Rütz (Marb., 1809); „die Lehre Jeſu Chriſti,“ von Wilmſen (Berl., 1811); der (auf die Geſchichte Jeſu gebaute) „Verſuch eines chriſtl. Religionsunterrichts,“ von Fel. Herder (Winterth., 1811); der (nach der bibliſchen Geſchichte bearbeitete) „Bibelkatechismus,“ von Krummacher (Eſſen, 1812), der ſehr vorzüglich iſt; Horſt's „Katechismus der Glaubens- und Pflichtenlehre rc.“ (Gieß. u. Darmſt., 1812); „das Chriſtenthum, in einem kleinen Kathechismus aufs neue der Jugend vorgeſtellt,“ von Harms (Kiel, 1810, 3te Aufl. 1814, eine Nachahmung

des luther. Katechismus, originell, doch nicht immer klar und faßlich); „Anleitung zum wahren Christenthum," von Hasenclever (Schwelm, 1815); „Lehrbuch der Relig. für die höhere Erziehung," von Harras (Frkf., 1817); „evangelisches Lehrbuch der christl. Relig.," von Krug (Zittau und Lpzg., 1817); „die Lehre des Christenthums für die gebildete Jugend," von Spieß (Frkf., 1817); „Lehrbuch der christl. Relig.," vom Ministerio zu Hamburg (Hamb., 1818). — Auch einen „Katechismus des christl. Glaubens nach dem Bekenntniß der vereinigten evangel. Kirche" erhielten wir von Müller (Wesel, 1819), in welchem die Differenzpuncte beider Kirchen in der Glaubenslehre mit Stillschweigen übergangen sind.

Der alte lutherische Katechismus wurde oft wieder herausgegeben mit Erläuterungen, am besten von Oertel (M. Luthers Katechismus rc. Ansb., 1808), zu Hildburghausen 1810; von Küchenmeister „der kleine Katechismus für Bürger und Landschulen" (3te Aufl. Lpzg., 1817); Parisius „D. M. Luth. klein. Katech." (Lpzg., 4te Aufl., 1819); Dreist, „der Katech. Lutheri rc." (2te Aufl. Berl., 1819); und Seyfarth, „D. M. Luth. Religionsunterricht rc." (Lpzg., 1809); dann auch von Krüger, Schwarzer, Schrader, Löhr, Küster, Döhner, Schollmeyer und Andern. Als Hülfsmittel zum Gebrauche des luther. Katechismus verdienen empfohlen zu werden: die „Winke zu einer zweckmäß. Benutzung des klein. Kat. Luth.," von Callisen (Altona, 1807); das „praktische Wörterbuch über den klein. Katech. Luth.," von Harrer (Zeitz, 1805); besonders aber die „Materialien zu Katechesationen nach Luthers Katech.," von Parisius (3te Aufl. Magdeb., 1819), und: „Unterredungen über Gottes Daseyn u. Eigenschaften;" auch unter d. Titel: „Unterredungen über die zwei ersten Hauptstücke des luther. Katech." 1 Thl., von Dinter (Neust., 1819); dessen „Unterredungen über die Lehre vom Gebet;" auch unter dem Titel: Unterredungen über die vier letzten Hauptstücke des luther. Katech." (1ster Thl., 3te Aufl. Lpzg., 1818. 2—4ter Thl. Neust., 1808. 2te Aufl. 1815).

Für den Unterricht der Katechumenen erschienen gleichfalls viele Schriften, unter denen sich über andere herausheben: „Leitfaden zum Religionsunterricht für Confirmanden," von Stephani (Erl., 1805), verglichen mit dessen (auf das Falsche hindeutenden) „Winken zur Vervollkommnung des Confirmandenunterrichts" (Erl., 1810); Hansteins „christl. Religions- und Sittenlehre" (Magdeb., 1805); Spiekers „kurzer Inbegriff der Hauptwahrheiten des Christenthums" (Berl., 1811); „Confirmandenbüchlein," von Mann (Kiel, 1813); „Glaube, Liebe, Hoffnung," von Dräseke (Lüneb., 1813. 4te Aufl. 1818, mehr zur Andacht,

als zum Unterricht); „Jesu Christi Lehren, Gebete und Verheißungen," von Pauli (Berl., 1818). — Aehnliche Schriften erschienen von Lachmann, Köster, Renzel, Schröder, Holscher, Boysen, Pithan, Fabrizius, Baur, Menken, Gebhard, Zerenner, Glanz ꝛc.

Für Gymnasien und höhere Bürgerschulen erschien außer dem „Lehrbuch für die obern Religionsclassen in Gelehrtenschulen," von Niemeyer (Halle, 1801. 10te Aufl. 1819), das aber noch Vieles, besonders in der Religionslehre, der philosophischen sowohl als der christlichen, zu wünschen übrig läßt, durchaus nichts Genügendes. Denn „Wagners Lehrbuch der Relig. und Moral für die mittlern Classen der Schulen ꝛc." (Hof., 1803), und Neuperts „christl. Religions- und Sittenlehre zunächst für Progymnasien ꝛc." (Sulzb., 1818), entsprechen dem Bedürfnisse keineswegs.

Weniger zahlreich waren die Lehrbücher der Religion für die Schulen in der katholischen Kirche. Die, welche vorzügliche Aufmerksamkeit verdienen, sind: Marx „praktischer Religionsunterricht" (Osnabr., 1801); dessen „größeres katechet. Lehrbuch für Lehrer und Kinder ꝛc." (das., 2 Thle. 1803); Fischers „Lehrbuch der christl. Religion" (Erf., 1802. 3te Aufl. 1818); „Versuch eines Handbuchs zum christ. Religionsunterr.," von Brentano (Erl., 2 Thle., 1806); Overbergs „christ-kathol. Religionshandbuch" (Münst., 1804. 2te Aufl. 1807, 2 Thle.); dessen „Katechismus der christ-kathol. Lehre" (7te Aufl. Münst., 1809); Galura's „Katech. der Lehre Jesu Christi" (Augsb., 1807); Nöstlers „Katechism. für die kleine kathol. Jugend" (Salzb., 1809); Gehrig's „Materialien zu Katechesen über die christl. Glaubenslehre" (Bamb., 1813); Webers „Katechismus für die studirende und größere christ-katholische Jugend" (2 Thle. 2te Aufl. Sulzb., 1819); „Versuch einer neuen katechetischen Anleitung zur Begründung echter und lebendiger Religion," von Friedrich (Erl., 1819), zeichnet sich aus. Auch verdient der nach dem Muster des Bossuetschen unter Napoleon gefertigte Reichskatechismus hier eine Stelle: „Catéchisme à l'usage de toutes les églises de l'Empire françois" (Paris, 1806, deutsch durch Marx, Lpzg., 1807), dessen Einrichtung übrigens Referent als bekannt voraussetzen darf.

So wie die Lehrer der jüdischen Nation unser Predigtwesen nachahmten, so haben wir auch einen recht wohlgerathenen jüdischen Katechismus erhalten: „Unterricht in der mosaischen Religion für die israelitische Jugend ꝛc.," von Johlson (Frkf., 1814. 2te Aufl. 1819).

Bei diesem Ueberblicke der theologischen Literatur gewinnt man die Ueberzeugung, daß kein Feld des theologischen Wissens

unangebaut liegen geblieben ist; daß vielleicht kein Land in der Welt eine so große Menge vortrefflicher theologischer Schriftsteller im Theoretischen und Praktischen hat, als Deutschland; daß besonders der ungeheure Anwachs der praktischen Literatur auf einen Gebrauch für sittliche und religiöse Bildung schließen läßt, der nicht ohne die heilsamsten Folgen kann; daß es vorzüglich das protestantische Deutschland ist, das den größten Reichthum vortrefflicher Schriften, namentlich im Felde der homiletischen und katechetischen Literatur, hervorgebracht hat, und daß der Einfluß dieser Schriften auf die katholische Kirche und selbst die in Deutschland lebenden Bekenner des Mosaismus unverkennbar ist. Desto weniger haben wir Ursache, ängstlich zu seyn bei den Versuchen, die alte theologische Finsterniß, wie sie vor der Reformation vorhanden war, zurückzuführen, und bei dem Einflusse, den die Jesuiten überall, wo man sie hegt, auf das Unterrichtswesen für Erwachsene sowohl als für Kinder, für Gelehrte und Ungelehrte zu erringen suchen.

V. C. A.

VI.

Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Leipzig, bei Gerhard Fleischer. I. Band 1812. (XX und 404 S.) gr. 8. II. Band 1815. (VI und 544 S.) III. Band 1816. (XXXVI und 568 S.) IV. Band 1819. (Erste Abtheilung LIV und 253 S.; zweite Abtheilung 276 S.; dritte Abtheilung J. G. Hamanns Briefwechsel mit F. H. Jacobi, herausgegeben von Friedrich Roth, VI und 430 S.). V. Band 1820. (XX, 482 und 23 S.).

F. H. Jacobi, nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Bei der akademischen Feier seines Andenkens am ersten Mai 1819 dargestellt von Schlichtegroll, Weiller und Thiersch. München, bei Fleischmann 1819. (103 S.) gr. 8.

Mit inniger Wehmuth schreiten wir zur Anzeige der Schriften dieses großen Denkers. Denn sind auch nun fast drei Jahre verflossen, seit er nach einem kurzen Krankenlager uns entrissen ward, so erlischt doch das Andenken edler und ausgezeichneter Männer nicht so schnell, und erwachte bei uns durch die frische Lesung seiner Schriften mit frischer Lebensfülle. Denn je lebendiger dieselben in jedem Worte, möchte man sagen, nicht nur diese oder jene Wahrheit erläutern, diese oder jene philosophische Formel in anschaulicher Klarheit vor uns hinstellen, sondern unmittelbar den Menschen Jacobi, seine innerste Seele uns vor Augen treten

lassen, um so empfindlicher muß der Schmerz über den Verlust dieses Mannes seyn, der uns eben deshalb auf keine Weise ersetzt werden kann. Der Verf. dieser Beurtheilung hat ihn nie gesehn, weder persönlich, noch im Bilde; aber dennoch schwebt ihm, so oft er bei Lesung seiner Werke an eine der vielen Stellen kommt, in denen so recht eigentlich sein Herz sich ausspricht, nicht sein äußeres Bild, aber sein Seelenbild, so rein und ätherisch, wie fast keines, vor dem inneren Auge, und gesellt ihn denen zu, welchen es vergönnt war, ihm im Leben näher verbunden zu seyn. Und um so mehr muß er dann trauern, daß er nicht mehr ist, da noch sein letzter Nachlaß, den uns sein Freund und Schüler Friedrich Köppen übergeben, denselben schönen und kräftigen Geist athmet und ein deutliches Zeugniß ablegt, wie er auch im späten Greisesalter nicht nur die heiße innige Liebe und Begeisterung für die Wahrheit, sondern auch den Eifer für ihre Verbreitung und die Kräfte dazu ungeschwächt sich erhalten hat.

An eine eigentliche Recension dieser gesammelten Werke ist natürlich nicht zu denken. Außerdem, daß sie bei weitem dem größten Theile nach schon früher im Druck erschienen sind, so ist auch so leicht kein deutscher Schriftsteller so viel und von so mannichfaltigen Seiten recensirt worden, als gerade Jacobi. Seine Schriften sind alle, selbst Allwills Briefsammlung und Waldemar nicht ausgenommen, Gelegenheitsschriften, im edelsten Sinne des Wortes, d. h. durch das geistige Bedürfniß der Zeit unmittelbar hervorgerufen und auf dessen schleunige Abhülfe berechnet. So mußten sie denn wohl den vielseitigsten Widerspruch erfahren. Jacobi beschreibt in seiner Vertheidigung wider Mendelssohns Beschuldigungen mit lebendigen Farben den Eifer und die Empfindlichkeit, mit der die Menschen an ihren Meinungen hangen, ihren glühenden Haß gegen Alles, was diese zweifelhaft zu machen sucht, indem dabei ihr Bewußtseyn, selbst ihr ganzes Daseyn Gefahr zu laufen scheint. „Eben so natürlich," fährt er fort, „ist deswegen die Verfolgung, welche derjenige erfährt, der mit Wahrheiten, die herrschenden Lehrgebäuden zuwiderlaufen, auftritt. Diejenigen, welche ihn fassen, verachten und höhnen ihn, sie begreifen nicht, wie ein Mensch so wenig begreifen, so blind und verkehrt seyn kann. Die Anderen ergrimmen, und zwar in demselben Maße, wie sie ihre Wahrheit durch die entgegengesetzten Gründe angegriffen, ihre Ueberzeugung mehr oder minder erschüttert fühlen" (B. IV. 2te Abth. S. 171. 72). Und was Jacobi hier am Anfange seiner philosophischen Laufbahn gleichsam weissagend schilderte, hat er in ihrem Fortgange im reichsten Maße erfahren. Mit Kant erwachte die deutsche Philosophie zu neuem Leben, und noch sind die Stürme nicht zur Ruhe gelangt, welche dieser große

Weltweise anregte. Jacobi, die Brust mit dem heißesten Durste nach der Erkenntniß der Wahrheit erfüllt, beobachtete die mannichfaltigen Bildungen und Verschlingungen philosophischer Ansichten mit einem Blicke, den ein selbstprüfendes Studium der ausgezeichnetsten früheren Denker erhellt und gekräftigt, und folgte ihnen von Anfang an mit der angestrengtesten Aufmerksamkeit. Da konnte es ihm denn nicht entgehen, wie so manche Blößen jede derselben darbot; er konnte nicht einstimmen in das rauschende Hosiannah der Menge; er mußte sich gedrungen fühlen, ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit (so gebot es sein edler, nur auf das Höhere gerichteter Sinn) ihre Mängel und Schwächen aufzudecken und die höhere Wahrheit laut und offen zu bekennen, von deren Liebe seine Seele glühte, und die er von den Urhebern der Systeme vernachlässigt, oder gar geschmäht und mit Füßen getreten sah. Wer darf sich wundern, daß man nun ihn, ihren Vorkämpfer, eben so schmähte, daß man ihm Vernunfthaß vorwarf, Schwärmerei und Schwindelgeist, vorzüglich da er nicht immer vorsichtig genug war in der Wahl seiner Ausdrücke, und sein Streben nach Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Innigkeit ihm meist solche in den Mund legte, die denen der abstracten Schulsprache völlig entgegengesetzt waren!

Recensirt worden also ist Jacobi genug, und den heftigen Angriffen oder auch den begeisterten Lobreden (wie sie ihm zuweilen in der letzten Zeit zu Theil geworden sind) hier eine neue hinzuzufügen, wäre gewiß am unrechten Orte. Aber um desto mehr scheint jetzt, da jede leidenschaftliche Stimme aus ihm und über ihn verklungen ist, die Zeit herangekommen zu seyn zu einem ruhigen, unparteiischen Ueberblick Dessen, was Jacobi während eines Zeitraums von mehr als vierzig Jahren für die deutsche Philosophie gewirkt hat. Zugleich eine würdige Todtenfeier für den Verklärten. Denn wie das schönste Denkmal für theure Verwandte und Freunde die Liebe ist, welche wir ihnen, auch nach ihrem Hinscheiden, in unserem Herzen bewahren, so kann die Erinnerung an durch Kunst oder Wissenschaft ausgezeichnete Männer gewiß auf keine andere Weise edler und würdiger gefeiert werden, als wenn wir den Geist ihrer Werke so vollkommen als möglich uns anzueignen, und das Ewige und Unvergängliche in denselben von den zeitlichen und vergänglichen Schlacken frei zu machen suchen.

Wir sind uns sehr wohl der Größe und Schwierigkeit des Werkes bewußt, welches wir hiermit unternehmen. Die Geschichte von Jacobi's Philosophie ist zugleich die Geschichte unserer ganzen neueren Philosophie; denn in alle Getriebe derselben griff er mit rascher und starker Hand ein, allen ihren bedeutenden Er-

scheinungen suchte er das Siegel seines Geistes aufzudrücken, sie dadurch zu läutern und zu einer höheren Potenz zu erheben. Wer also Jacobi würdigen will, muß zugleich über alle bedeutenden älteren und neueren Richtungen der deutschen Philosophie ein entscheidendes Urtheil aussprechen, und ein solches Unternehmen möchte den Meisten zu früh, Vielen verwegen und anmaßend erscheinen. Wir sind uns aller dieser Bedenklichkeiten bewußt und zugleich der schwachen Kraft, welche uns zu ihrer Besiegung gegeben ist. Aber dennoch wollen wir das kühne Unternehmen wagen, im Hinblick auf den großen Vortheil, welcher der Philosophie aus seiner glücklichen Vollendung erwachsen würde, und im Vertrauen, daß Anderen und mit ihrem Beistande künftig auch uns gelingen werde, das große Ziel zu erreichen, zu dem wir jetzt vielleicht noch vergebens anstreben.

Unstreitig müssen die großen und heilsamen Folgen von dem Gelingen dieses Werkes Jedem einleuchten, der die Art und Weise betrachtet, wie Jacobi's Schriften in ihm entstanden und sich entwickelten. „Immer war dies meine Art," sagt er selbst von sich in der Schrift über Idealism und Realism (Thl. II. S. 185. 186), „wenn ich Behauptungen, die mir ungegründet oder irrig schienen, von einem guten Kopfe so vorgetragen fand, daß der Vortrag selbst bewies, er habe die Sache reiflich, mehr als einmal, und von verschiedenen Seiten betrachtet: daß es mir dann nicht genug war, von meiner entgegengesetzten Meinung zu wissen, daß sie auf eben so reifliches Nachdenken gegründet sey, um sofort zu schließen, weil Wahrheiten nicht mit einander in Widerspruch stehen können, daß die mit meiner als Wahrheit erwiesenen Meinung in Widerspruch stehende Behauptung schlechterdings ein Irrthum seyn müsse. Ich hatte zu meiner Beruhigung ganz andere Dinge nöthig. Bei mir kam es darauf an, nicht die entgegengesetzte Behauptung ungereimt, sondern sie vernünftig zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, seine Möglichkeit in einem guten Kopfe, entdecken und mich dergestalt in die Denkungsart des Irrenden versetzen können, daß ich ihm nachzuirren und mit seiner Ueberzeugung zu sympathisiren im Stande war." Und daß dies kein leeres Rühmen war, darüber ist unter Allen nur Eine Stimme. Selbst die entschiedensten Gegner von Jacobi's Philosophie lassen doch seiner Polemik volle Gerechtigkeit widerfahren. Hier sey er Meister, hier zeige er die klare Combinationsgabe, den fein und auf das genauste zergliedernden Scharfsinn, der ihm in der Darstellung seiner eigenen Ansichten so oft abgehe. Wogegen die Stimme Derer, welche unmittelbar von seiner Polemik getroffen wurden, nur schwach und kleinlaut sich erheben kann, und selbst Diese ihm

zugestehn müssen, daß ihn (Thl. II S. 133) „Tausende von Menschen an Geistesgaben übertreffen mögen, aber gewiß nur Wenige an Standhaftigkeit und Eifer im Ringen nach Einsicht und Wahrheit." Bei diesem rastlosen Eifer, der durch kein Mißlingen zurückgeschreckt oder ermüdet werden konnte, bei dieser Unparteilichkeit auch gegen die Urheber der ihm fremdesten Ansichten, bei dieser Offenheit endlich und Freimüthigkeit, mit der er bis zum Ende seines Lebens seine eigenen Irrthümer zu bekennen bereit war, mußten seine Schriften reich seyn an Entdeckungen falscher und ungenügender Begründungen und Beweise in den bestehenden Systemen, an belehrenden und fördernden Anmerkungen und Winken, auch wenn die ihm eigenthümliche Philosophie selbst noch an vielen Unvollkommenheiten leiden sollte. Und auf jene trefflichen Winke, die leider noch viel zu wenig Anerkennung und Eingang gefunden haben, in ihrer vollen Wichtigkeit noch einmal und im Zusammenhange aufmerksam zu machen, ist denn der Hauptzweck dieser Anzeige. Sie wird zugleich versuchen, die Mängel in Jacobi's eigenen Ansichten unparteiisch und bescheiden aufzudecken, und so den Gehalt seines Lebens rein und lauter in einem kurzen, aber möglichst vollständigen Ueberblicke darzulegen. Alles Geschichtliche werden wir, so viel als möglich, auszuschließen suchen; aber wie wäre dies wohl ganz möglich bei einem Manne, wie Jacobi, der, als Mensch, so ganz zugleich Philosoph, und, als Philosoph, so ganz zugleich Mensch war? Und so müssen wir denn, ehe wir zum Werke schreiten, eine kurze Zusammenstellung des Wenigen geben, was wir von seinem Leben und Charakter in Erfahrung bringen konnten. Unsere Quellen sind die im Titel angezeigten Reden bei seiner Todtenfeier in der Münchener Akademie der Wissenschaften, ein Aufsatz über ihn von Friedrich Köppen (vertraute Briefe über Bücher und Welt 1820. Zehnter Brief: Erinnerungen an F. H. Jacobi S. 367—405), außerdem zerstreute Andeutungen in Jacobi's eignen Schriften und einige andere unbedeutendere Notizen. Wir glauben dadurch um so mehr auf den Dank unserer Leser Anspruch machen zu können, da sonst über sein Leben fast gar Nichts bekannt ist (siehe z. B. diesen Artikel im Conversationslexikon), und die ausführlichere Beschreibung desselben noch immer nicht erschienen ist, welche wir, einem öffentlichen Gerüchte zufolge, von einem Sohne seines Johann Georg Schlosser zu erwarten haben, der in den letzten Jahren seines Lebens sein Hausgenosse und täglicher Gesellschafter war.

F. H. Jacobi wurde zu Düsseldorf, wo sein Vater ein sehr wohlhabender Kaufmann war, im Jahre 1743 geboren. Sein Großvater war ein gelehrter und in seinem Wirkungskreise

sehr ausgezeichneter Landprediger, nahe bei Göttingen, in dessen Familie ein frommer und wissenschaftlicher Sinn einheimisch war. Unser Jacobi erinnerte sich noch in späteren Jahren oft ihres freundlichen und belebenden Eindrucks auf ihn bei den öfteren Besuchen des großälterlichen Hauses. Sein älterer Bruder, der bekannte innige Dichter, wurde von Jugend auf der literarischen Laufbahn gewidmet, er selbst dem väterlichen Stande, dem Handel, bestimmt und nach Genf gesandt, um sich dafür auszubilden. Aber durch dieselbe in jedem Betracht ausgezeichnete, Erziehung gebildet, und mit der heißesten Liebe zu den Wissenschaften erfüllt, faßte er eine unüberwindliche Abneigung gegen die ihm vorgezeichnete Lebensbahn. Er besuchte daher in Genf mit großem Eifer physikalische und mathematische Vorlesungen und suchte sich durch ein anhaltendes Selbststudium schnell in diesen Wissenschaften weiter zu bringen. Von dem Besuche philosophischer Vorlesungen hielt ihn eine besondere Eigenthümlichkeit ab. Von der frühsten Jugend nämlich (so erzählt er selbst Thl. II, S. 178 ff.), hatte er durchaus Nichts begreifen und überhaupt Nichts als Erkenntniß in sich aufnehmen können, was ihm nicht auf unmittelbare Anschauung und Gefühl zurückgeführt werden konnte. Alles mußte ihm genetisch, bis zu seinen ersten Anfängen im menschlichen Bewußtseyn, gegeben werden, für jede andere Erklärung war er blind und verstockt. Den mathematischen Punct, die mathematische Linie und Fläche hielt er so lange für Hirngespinnste und leere Erdichtungen, bis man ihre Vorstellungen ihm genetisch von der des Körpers ableitete, die Fläche als das Aeußerste des Körpers, die Linie als das Aeußerste der Fläche, den Punct als das Aeußerste der Linie bezeichnete. Diese Eigenthümlichkeit, das erste Hervortreten der echt philosophischen Genialität in ihm, ist für das Verständniß seiner geistigen Wirksamkeit überaus wichtig, und wir werden noch oft darauf zurückkommen. In seiner Kindheit und Jugend wurde sie ihm der Quell vieler bitteren Leiden. Die meisten Menschen sind gewöhnt, ihre Kenntnisse auf Treu' und Glauben und ohne alle Selbstprüfung von Anderen anzunehmen; sie erwarten dies eben so von Denen, welche sie unterrichten, denen sie in der Unterredung sich mittheilen wollen. Daher ihm denn Dummheit, Leichtsinn, Hartnäckigkeit und Bosheit von allen Seiten vorgeworfen wurden. Aber seine geistige Selbständigkeit wußte sich auch gegen diese Vorwürfe zu bewähren, er blieb standhaft bei seiner Eigenthümlichkeit, und jene Vorwürfe bewirkten Nichts, als daß er eine Zeit lang wirklich eine sehr schlechte Meinung von seinen Geistesfähigkeiten faßte und übertriebene Erwartungen von Dem, was Andere leisten könnten und leisteten. Dies mußte ihn denn bei seinem glühenden Eifer für

die Erkenntniß der Wahrheit natürlich sehr niederdrücken, und er zog sich, so viel als möglich, von allen gemeinschaftlichen Studien zurück, indem er langsam, aber festen und sichern Schrittes, für sich in den Wissenschaften fortschritt. Durch le Sage begann endlich eine neue Epoche seines Lebens. Dieser bemerkte seine ausgezeichneten Talente und, entschlossen, den Druck des Selbstmißtrauens zu heben, welcher ihre Entwickelung aufhielt, zog er ihn enger an sich und zeigte ihm, daß das Meiste, was er nicht begreifen könne, leere Worte oder Irrthümer seyen. So sprach er ihm Muth ein und überzeugte ihn von Dem, was er vermöge, in einem privatissimum über S'Gravesande Introductio ad philosophiam. In schöner Vertraulichkeit mit diesem ausgezeichneten Manne, durch ihn und das Gefühl der erwachenden Kraft angeregt und begeistert, verlebte Jac. zu Genf zwei der glücklichsten und fruchtbarsten Jahre. Er hatte sich zur medicinischen Facultät bekannt und seinen Vater gebeten, ihn zu seiner weiteren Ausbildung nach Glasgow zu schicken, aber durch uns unbekannte Vorfälle wurden diese Aussichten vereitelt. Er kehrte also, reich an den trefflichsten Kenntnissen und Lebenserfahrungen, und, durch den Zutritt zu den ersten Häusern, selbst zu Bonnet, der damals in der Blüthe seines Ruhms stand, und zu Voltaire, mannichfach gebildet, nach Düsseldorf zurück. Hier schloß er im 22ten Jahre eine glückliche Ehe, die ihn zugleich in eine völlig unabhängige Lage versetzte. Er wurde zwar später als jülich- und bergischer Hofkammerrath und Zahlcommissair, geheimer Rath zu Düsseldorf angestellt, aber er behielt dabei immer Muße zu der freisten Entwickelung seines Geistes. Anfangs nur Sommers, dann beständig, wohnte er in Pempelfort, einem reizend gelegenen Landgute, nahe bei Düsseldorf, im Schooße der liebenswürdigsten Familie. Die täglich offen stehende Gemäldegallerie verschaffte ihm mannichfachen Genuß und erhielt ihm eine lebendige Frische des ästhetischen Gefühls; dabei stand er mit den ausgezeichnetsten Männern seiner Zeit in dem lebhaftesten Briefwechsel. Keiner war durch Geist oder Gemüth glänzend, oder im Stillen geehrt und geliebt, dem er nicht auf irgend eine Weise näher gekommen wäre; in besonders vertrautem Verhältnisse lebte er mit Lessing, Claudius, Hamann, Lavater, Heinse und Hemsterhuis. Sein Haus stand Jedem wirthlich offen, und oft verlebten diese und andere Männer Wochen, ja viele Monate lang als seine Hausgenossen, oder wurden von ihm besucht. Auch jüngere und minder ausgezeichnete Talente zog er mit Freundlichkeit und Nachsicht an sich und wußte durch seinen belebenden Hauch jeden Funken des Genies zur lebendigen Flamme anzufachen. Innige Verhältnisse zu ausgezeichneten Frauen brachten eine ungewöhnliche Zart-

heit und Beweglichkeit in seinen Familienkreis. So lebte er glücklich von der Mitte der sechziger bis zum Ende der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Nur scheinen oft Krankheiten, zuweilen sehr beunruhigende und schmerzhafte, seine Ruhe unterbrochen zu haben. Auch fällt seine Reise nach London in diesen Zeitraum. Die Stürme des von der französischen Revolution angefachten Krieges verleideten ihm diesen Aufenthalt. Seine Kinder waren erwachsen, sein Familienkreis durch den Tod seiner innigst geliebten Gattin auf zwei Schwestern beschränkt; so sehnte er sich dann zu seinen fernen Freunden, die sich besonders um Hamburg und in den dänischen Provinzen versammelt hatten. Er schlug seine Wohnung in Eutin auf, wo er einen ähnlichen Kreis der geistreichsten Männer um sich versammelte. Friedrich Köppen, der ihn hier zuerst kennen lernte, rühmt von ihm, daß „er sich keines stärker anziehenden und herzvolleren Umgangs, als des in seiner Familie, erinnere." Durch liebevolle und Zutrauen weckende Annäherung erschien er Allen als ein zweiter Vater; schon „der Eindruck seiner hohen Gestalt, die feinen und geistigen Züge, die über sein ganzes Wesen verbreitete Würde und Milde" mußten Jeden für ihn gewinnen (Köppen S. 387). Zu den Einheimischen, die seinen Kreis belebten, kamen auch viele Ausländer, welche in dieser Gegend Zuflucht suchten, wie Dumouriez, Dumas, Quatremere de Quincy und Andere. Eine Reise nach Paris, die er von dort aus unternahm, machte durch den Anblick der Gräuel, in welchen sich damals das französische Volk austobte, auf sein zartfühlendes Herz den schmerzhaftesten Eindruck. Im Jahre 1804 folgte er dem Rufe an die Akademie der Wissenschaften in München und wurde bald darauf Präsident dieses neubelebten und erweiterten Instituts. Seine öffentliche Wirksamkeit dafür war, mit rastloser Thätigkeit begonnen und fortgeführt, von dem heilsamsten Erfolge begleitet. Noch mehr vielleicht seine Privatwirksamkeit. „Auch in München, sagt Köppen, war seine vom städtischen Geräusch entlegene Wohnung einladend durch Freundlichkeit, Geist und Anmuth ihres Besitzers, und ein Sammelplatz vieler Trefflichen, Einheimischer und Fremder. Selten hat Jemand im höheren Alter soviel jugendliche Theilnahme für den täglichen Gang der Zeit, für Alles, was die Menschheit erhebt, veredelt und fortschreiten läßt, bewahrt, als Jacobi, selten hat Jemand, als Greis, so viel warme Anhänglichkeit bei der jüngeren Welt gefunden." — Auch als er sich von allen öffentlichen Geschäften zurückgezogen, hörte seine Thätigkeit nicht auf. Von jeher hatte er in jedem Fache, besonders aber in der Geschichte und Philosophie, in Beredsamkeit und Poesie alles Ausgezeichnete gelesen und reiflich erwogen. Rührend ist oft der Ausdruck

des Entzückens, mit dem ihn Stellen in Büchern erfüllten, in denen innige Gemüthlichkeit oder ein hellerer Geistesblick ihre höhere Offenbarung niedergelegt hatten. Auch bis in sein spätestes Alter behielt er diese zarte und zugleich rein abspiegelnde und lebendig zurückwirkende Empfänglichkeit für alles Gute und Schöne, und schritt in einheimischer und ausländischer Literatur mit der Zeit vorwärts. Sein Einfluß auf seine näheren Umgebungen ist in dieser Hinsicht nicht zu berechnen. Nur Kränklichkeit und eine vielleicht zu reizbare Empfänglichkeit für Kränkungen jeder Art, besonders literarische, verbitterten ihm viele Stunden. Sein Freund Köppen faßt seine Eigenthümlichkeit mit geistreicher Anschaulichkeit darin zusammen, daß er die Vorzüge des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts ohne ihre Fehler in sich vereinigt. Von dem achtzehnten hatte er die feine Weltsitte, die er besonders in Genf durch den Umgang trefflicher und liebenswürdiger Männer sich erworben. „Die hochgebildete französische Umgangssprache war ihm geläufig, er liebte Zierlichkeit und Anmuth häuslicher Umgebungen, geschmackvolle Sorgfalt der Kleidung, selbst mit einer freundlichen Gefälligkeit gegen Modewillkür.“ Diese zutrauliche und Zutrauen weckende Liebe ergoß sich dann auch in der offensten und innigsten brieflichen Mittheilung gegen seine Freunde. Aber dabei war die Fülle seines Geistes über das gewöhnliche Thun und Denken der Weltleute, über ihre seichten Begriffe von Religion und Menschheit erhaben, und seine schriftliche Mittheilung frei von dem ärmlichen Kleinigkeitsgeiste jener Zeit. Er besaß schon im achtzehnten Jahrhundert die Glaubenswärme und Innigkeit des neunzehnten, seinen Ernst und seine Tiefe. Diese erhielt er dann ungeschwächt auch im neunzehnten; aber er brachte aus dem vorigen die Besonnenheit und Klarheit der Untersuchung, die scharfe Begrenzung der Begriffe hinüber, welche leider mit jener Kälte zugleich fast überall verschwunden ist. So lebte und wirkte Jacobi mit männlicher Kraft bis zum 10. März 1819. — —

Wie wir uns, da doch jeder Schriftsteller am besten sein eigner Ausleger ist, bestreben werden, in unserer Darlegung des Geistes und der Tendenz der jacobischen Schriften, so viel als irgend möglich ist, eine musivische Arbeit zu geben, die größtentheils aus seinen eignen Aussprüchen zusammengesetzt ist, so möchten wir auch das vorher genauer bezeichnete Unternehmen, diesen Geist und diese Tendenz einer höheren Kritik zu unterwerfen, am liebsten mit einer Stelle von ihm selbst entschuldigen und rechtfertigen, welche auf ihn selbst die vollste Anwendung verstattet. „Der Schriftsteller (sagt er Thl. II S. 7, wo er die Gründe entwickelt, warum er bei der neuen Herausgabe seiner philosophi-

schen Schriften nur sehr wenig verändert), der durch langes und tiefes Denken neue Ansichten gewonnen hat, ist oft in dem Augenblicke der ersten Fülle, die er ganz ungemessen und ungesichtet gibt, am lehrreichsten für die ihm ähnlichen Geister. Er versteht in der Regel sich selbst noch nicht ganz; aber eben darum können Andere desto freier von ihm nehmen und sogar vielleicht besser sich nach ihm verständigen, als er sogar sich aus sich selbst zu verständigen im Stande seyn wird." Nun ist Jacobi, glauben wir, nie eigentlich, bis zum letzten Augenblicke seines Lebens, aus dieser ersten Fülle herausgekommen; man sieht es vielmehr allen seinen Schriften an, wie sie ungemessen und ungesichtet überzuströmen begann, sobald er nur die Feder zum Schreiben ansetzte, und vor seiner Seele das Bild Derer, welche er zu belehren und zu erwärmen dachte, in lebendigen Zügen sich darstellte. So bedarf er eigentlich immer eines Auslegers, der ihn mit sich selbst und mit Anderen verständige; und wenn er auch Dies in der letzten Zeit nicht undeutlich selbst gefühlt und sich hier und dort an neuere philosophische Schriftsteller angeschlossen, von ihnen Kunstausdrücke und Darstellungsweisen entlehnt hat, so glauben wir doch, daß, nach seinem eignen Ausspruche, eine von einem Anderen ausgehende Verständigung nach ihm der von ihm selbst versuchten in manchen Stücken vorzuziehn seyn möchte. Ein Jahrelang ununterbrochen fortgesetztes Studium seiner Schriften und der gleichzeitigen mit ihnen in Verbindung stehenden philosophischen Werke gibt uns den Muth, eine solche Verständigung zu unternehmen.

Die ersten allgemeinsten Umrisse zur Charakteristik seiner Philosophie können wir aus den Selbstgeständnissen entlehnen, welche Friedrich Köppen aus dem nachgelassenen Entwurf eines Vorberichts zusammengesetzt und dem unmittelbar nach seinem Tode erschienenen vierten Bande seiner Werke vorangeschickt hat. Die Vorwürfe, welche man seiner philosophischen Richtung im Allgemeinen gemacht hat, faßte er hier S. XII sehr kräftig und angemessen zusammen. Man habe ihr vorgeworfen, ihr Urheber sey ein Philosoph nur von Natur oder Charakter, ein Schriftsteller nur von ungefähr oder aus Gelegenheit; ihm habe Wissenschaft und Wahrheit keinen unbedingten Werth, mithin sey seine Liebe zu Wissenschaft und Wahrheit nur eine untergeordnete, interessirte, folglich eine unreine Liebe; ihm fehle der rein logische Enthusiasmus, d. i. die um das Resultat der Forschung unbekümmerte, durchaus reine Wahrheitliebe, welche die eigentliche Sittlichkeit des Denkens ausmache; sein Kopf sey mit dem Herzen zusammengewachsen, darum nothwendig unphilosophisch; und so zeige sich am Ende als Summe der jaco-

bischen Darstellungen und Lehren nur der in Begriffe und Worte gebrachte Geist eines individuellen Lebens: des Mannes Friedr. Heinr. Jacobi. Er selbst nun will die Wahrheit dieser Vorwürfe keineswegs ganz ableugnen; er gesteht vielmehr freimüthig, sie seyen nicht grundlos. Denn er ehre und liebe wirklich nicht über Alles Wissenschaft und Erkenntniß blos als solche, sondern er ehre und liebe sie ausdrücklich eines Inhalts wegen, den sie mit sich bringen müßten, wenn sie für ihn einen unübertrefflichen Werth haben sollten. Nicht allein um Selbstverständigung sey es ihm von jeher zu thun gewesen, er habe über etwas Bestimmtes zum Verstande kommen wollen, über „eine Wahrheit, die ihm Kopf und Herz befriedigte, über die ihm eingeborne Andacht zu einem unbekannten Gott." Und daher sey es denn auch zu erklären, daß alle seine Schriften Gelegenheitsschriften wären, daß er nie ein System für die Schule habe aufstellen wollen. Er habe seine Werke gewissermaßen nicht selbst, nicht beliebig verfaßt, sondern fortgezogen von einer höheren unwiderstehlichen Gewalt, die sie von selbst und mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgehn lassen. — So scheint er also den hauptsächlichsten unter jenen Vorwürfen, den Charakter seiner Philosophie als einer individuellen, als einer solchen, die weder wahrhaft allgemeingültig entstanden, noch eben deshalb auf allgemeines Gelten Anspruch machen könne, geradezu anzuerkennen. Und Dasselbe ergibt sich aus den Aussprüchen seiner vertrautesten und ihm ergebensten Schüler über ihn. Fr. Köppen, als er diesen Vorwurf erwähnt (a. ang. O. S. 400), weist ihn unbedenklich dadurch zurück, daß es nie eine andere wahrhaft lebendige und den Menschen befriedigende Philosophie geben könne, als eine persönliche, d. h. die er selbst in seinem Leben und durch sein Leben gefunden, und die einen Abdruck seines individuellsten Daseyns darstelle. Darf denn aber eine solche Ueberzeugung, muß man mit Recht einwenden, Philosophie heißen? Und was gibt uns das Recht, sie Anderen, als für sie mit derselben über allen Zweifel erhabenen Gewißheit geltend, aufzudringen? Jacobi sucht darauf in dem angeführten Vorberichte zu antworten. Kein Mensch, behauptet er, liebe und suche die Wahrheit als ein Unbestimmtes, Fremdes, sein geistiges Daseyn Zerstörendes; er liebe und suche vielmehr in ihr das Ewige, Unveränderliche. Auf gewisse Weise ist es ihm schon gegenwärtig, ein Dämmerlicht hat ihm das Auge geöffnet und verkündigt auf wunderbare Weise eine noch nicht aufgegangene Sonne. Aber in Dunkel ist sie freilich gehüllt, und beunruhigende Zweifel, aus dem eignen Inneren und durch Andere hervorgerufen, schrecken den Ahnenden zurück von der Erforschung der Wahrheit. „Diese Zweifel fühlte

auch er (so fährt er fort) in ihrer ganzen quälenden Stärke, aber die Andacht gab ihm Muth und Vertrauen, gab ihm die feste Zuversicht, daß er nach nichts Eitlem forsche. Nicht alle Wissenschaften freilich werden belebt durch diese Andacht und erstreben sie als ihr Ziel; manche verweilen im Sinnlichen; die Philosophie aber, als die höchste, ist auf das Uebersinnliche gerichtet, auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Und um diese Religion allein, als den Mittelpunct des geistigen Lebens, war es denn auch Jacobi bei seinen philosophischen Bestrebungen zu thun, der Umgang mit der Natur sollte ihm zum Umgange mit Gott verhelfen." — Auf diese Weise wäre Jacobi's Philosophie als allgemeingültig gerechtfertigt. Sie ginge freilich von seiner Individualität aus, aber diese Individualität zeigte sich als die innerste und wahrste aller Menschen, und das aus ihr Hervorgegangene müßte also für alle Menschen dieselbe Gewißheit haben. Dies ist auch in der neuesten Zeit von ihm selbst und von Anderen oft behauptet worden. Aber auf der entgegengesetzten Seite kann uns doch nicht entgehn, wie so viele tiefe Denker, Spinoza, Leibnitz, Lessing, Kant, Fichte, Schelling und Andere eine von der jacobischen Philosophie ganz verschiedene als Philosophie aufgestellt haben. Auch Jacobi entging es nicht, und, nach der in seiner Charakteristik gerühmten Bescheidenheit und Aufrichtigkeit, mußte er darüber Verständigung suchen. Das Princip ihrer Philosophie war ein ganz anderes, als „Andacht," Fehlte ihnen diese etwa ganz? War ihre Individualität nicht die rein menschliche, sondern eine unreine, verschrobene? Keinesweges behauptet dies Jacobi, vielmehr zeigt er sich überall von tiefer und inniger Ehrfurcht vor ihrem Charakter durchdrungen. Oder mangelte ihnen wissenschaftliche Schärfe und Klarheit, so daß die Andacht, obgleich in ihnen mit gleicher Kraft, wie in Jacobi wirksam, ihrer Aufmerksamkeit entging? Auch das ist nicht Jacobi's Meinung: denn Schärfe der Begriffe und systematische Bündigkeit gesteht er ihnen nicht selten in noch höherem Maße, als sich selbst, zu. So finden wir uns also in einer eignen Verlegenheit und möchten fast, was Jacobi im Schreiben an Fichte (Thl. III S. 19), wenigstens halb ernst, sagt, „er beklage sich nicht, wenn ihm Fichte den Sparren zu viel an den Kopf würfe," in vollem Ernst auf ihn anwenden, so nämlich, daß wir ihn in Verdacht hätten, er irre (bei allem guten Willen) über das eigentliche Princip der Philosophie und schreibe fälschlich jeder menschlichen Seele als ihren innersten Grund zu, was doch nur in der seinigen durch eine Art von Idiosynkrasie sich zu einem solchen gebildet habe. Und dagegen würde ihn dann nur halb die Stelle rechtfertigen, die er selbst an mehreren Orten

als den eigentlichen Schlüssel seiner ganzen Philosophie angibt, und die daher unserer angestrengtesten Aufmerksamkeit werth ist. Dem Herausgeber, sagt er nämlich in der Vorrede zum Allwill (Thl. I S. XI — XIII), sey es von seiner zartesten Jugend an, und schon in seiner Kindheit, ein Anliegen gewesen, „daß seine Seele nicht in seinen Blute oder ein bloßer Athem seyn möchte, der dahinfährt." Aber dieses Anliegen sey nicht aus dem gemeinen Lebenstriebe hervorgegangen, das gegenwärtige Leben fortzusetzen, sondern dieser letztere Gedanke ihm vielmehr gräßlich gewesen: er habe zu leben geliebt, um einer anderen „höheren Liebe" willen. So sey er schon als Knabe ein Schwärmer, ein Phantast, ein Mystiker, und auch später, „diese Liebe zu rechtfertigen," sein ganzes Dichten und Trachten gewesen. Der Wunsch also, mehr Licht über ihren Gegenstand zu erhalten, habe ihn zu Wissenschaft und Kunst mit einem Eifer getrieben, der durch kein Hinderniß ermattete und in seiner Seele den Entwurf zu einem Werke erzeugte, welches „Menschheit, wie sie ist, erklärlich und unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen stellen sollte." Er spricht hier freilich zunächst nur vom Allwill, doch dehnt er das Gesagte, wie schon bemerkt, an anderen Stellen auf seine ganze Philosophie aus. Nach seinem Urtheile nämlich, ist das größte Verdienst des Forschers, „Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster, niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist vielmehr, was sich nicht erklären läßt, das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache" (Thl. IV. 1. Abth. S. 72). Diese Stellen würden ihn, wie gesagt, nur halb rechtfertigen. Er könnte Daseyn enthüllen, könnte Menschheit, wie sie ist, auf das gewissenhafteste vor Augen stellen; aber vielleicht ist alle Menschheit, welche er darstellt, zu sehr der seinigen ähnlich, zu beschränkt nach der ihm eigenthümlichen Persönlichkeit gebildet; und von dem vollen Verständniß der hievon abweichenden Menschheit, so sehr er es auch erstrebte, und so meisterhaft es ihm auch nicht selten gelang, hielt ihn eben die zu scharfe Ausprägung seiner Persönlichkeit zurück. Seine Philosophie würde dann viel Treffliches enthalten können, aber sie wäre doch überwiegend nur die Philosophie des Mannes Friedr. Heinr. Jacobi; wir müßten ihr eine andere, sie ergänzende, an die Seite stellen, welche sie dann freilich auch (denn wie sollte nicht Unvollständigkeit stets Unrichtigkeit in ihrem Gefolge haben?) in manchen bedeutenden Puncten berichtigte.

Rec. nun bekennt sich offen zu dieser Ansicht von Jacobi's Philosophie. Nach seiner Meinung gibt sie uns einen unerschöpflichen Reichthum tief philosophischer, das innerste Wesen der menschlichen Seele aufdeckender Belehrungen; aber dieser Reichthum be-

darf einer sorgsamen Sichtung, um das wahrhaft allgemein Geltende von Dem zu scheiden, was nur für Jacobi gilt und wenige ihm Gleichgestimmte. Wir verlangen keinesweges, daß die Philosophie auf die Darstellung Dessen sich beschränke, was in allen Menschen, als durch die allgemeine Grundlage der menschlichen Seele und ihrer Entwickelung bedingt, auf gleiche Weise gegeben ist. Dies möchte in manchen Gebieten wenig genug seyn, und also ein völliges Verzichtleisten auf die von jenem Stamme des Gemeinsamen ausgehenden mannichfaltigen Verzweigungen die Philosophie nur zu leer und arm erscheinen lassen. Nein, der Philosoph soll allerdings auch die vorzüglichsten unter den mehr individuellen Bildungen des Erkennens, des Fühlens, der Werthgebung rc., zum Gegenstande seiner Untersuchung machen; aber er muß sich dabei bewußt werden, daß er das Einzelne behandle, neben welchem es mehrere andere von ihm verschiedene Einzelne gibt. Hierin nun fehlte Jacobi. Indem er Menschheit, wie sie ist, zur Grundlage seiner Philosophie machen wollte, machte er seine Menschheit dazu und stellte die in dieser aufgefundenen eigenthümlichen Gefühle als solche hin, welche in jedem Menschen mit Nothwendigkeit gerade so und nicht anders gegeben seyn müßten, und deren Nichtbewußtseyn man demnach überall als Verirrung und als absichtliche oder unabsichtliche Verdunkelung der ursprünglichen Wahrheit zu betrachten habe. Aber wenn auch Jacobi's Philosophie, um dieser Beschränkung willen, nie auf allgemeine Gültigkeit, nie also auf den Namen der Philosophie in der höheren Bedeutung wird Anspruch machen können, in welcher es nur eine Philosophie gibt, so liegt doch selbst in diesem ihren beschränkten Streben ein hoher Vorzug in Vergleich mit allen gleichzeitigen philosophischen Bestrebungen. Gibt uns Jacobi auch die Menschheit, wie sie ist, nicht in ihrem ganzen Umfange (wie die höchste Philosophie es fordert), so ist doch wenigstens, was er uns gibt, „Menschheit, wie sie ist, auf das gewissenhafteste vor Augen gestellt." Und so mußte er dann freilich als ein Apostel der Wahrheit, ja fast als ihr einziger Apostel dastehen in einer Zeit, die es sich recht eigentlich zum Ziele gemacht zu haben schien, Menschheit darzustellen, wie sie nicht ist, sondern wie eine durch speculativen Enthusiasmus fieberhafte Phantasie (eine kalte freilich, aber nicht selten fieberhaft genug) sie dichtete, von Demjenigen, was da ist, kaum die flüchtigsten Umrisse entlehnend. So konnte Jacobi, der „nach einem Lichte, worin Das zu sehen wäre, was nicht ist, sich wenig sehnte," trotz der Beschränktheit der von ihm entwickelten Ansichten, leider dennoch mit Recht sagen, es habe ihn „verdrossen, daß so viel ausgelassen werde von den Philoso-

phen, damit sie nur erklären könnten, so viel verschwiegen von den Moralisten, damit ihr allerhöchster Einfluß nicht geleugnet würde," und Dies eben habe ihn zu seinen philosophischen Bestrebungen unwiderstehlich getrieben. Er war allerdings, wenn er auch nicht Alles übersah, doch fast der einzige Sehende unter so vielen Blinden, welche aus ihren Träumen heraus eine logisch=phantastische Welt in den von Allem, was da ist, entleerten Raum zu schaffen versuchten. Ueberdies sah Jacobi, was er sah (eben weil es ihm so nah vor Augen lag), in den lebendigsten und wahrsten Farben, so daß also seine philosophischen Erörterungen unschätzbare Vorarbeiten wenigstens zu der Philosophie im höchsten Sinne des Wortes uns darbieten. Daher die Macht, mit welcher er die verschiedenartigsten Geister an sich fesselt und, so weit sie auch durch wissenschaftlich vollkommnere Ansichten von ihm abgeführt werden mögen, dennoch immer wieder zu sich als lehrbegierige Schüler zurückzieht. Er schöpfte rein und lauter aus dem Born der menschlichen Seele, aus welchem allein lebendiges Wasser quillt in die philosophischen Systeme. Darum werden auch seine Schriften, immer neues Leben erweckend, alle die glänzenden Meteore überdauern, welche ihn so oft den Augen seiner Zeitgenossen entzogen.

Als die zweite preiswürdige Eigenthümlichkeit seiner philosophischen Wirksamkeit deuteten wir schon oben seine unbestechlich reine Liebe zur Wahrheit an. Aber diese könnte man ihm nach den früher angeführten Selbstgeständnissen abzusprechen versucht werden. Wenn „Wissenschaft und Wahrheit für ihn keinen unbedingten Werth" hatten, wenn er „nicht gleichgültig war in Absicht Dessen, was zu seiner Erkenntniß kommen" möchte, sondern diese liebte und ehrte, ausdrücklich eines Inhaltes wegen: ist dann nicht zu fürchten, daß er, wo ein solcher sich ihm darbot, um die Art und Weise, wie derselbe erworben sey, und um die Rechtmäßigkeit seiner Behauptung sich nicht viel gekümmert haben wird? Er war vielleicht mit der ihn beseligenden Wahrheit zufrieden, weil er doch Gewinn war. Wir könnten dann in seiner Lehre wohl die Resultate einer unsere edelste Sehnsucht befriedigenden Philosophie finden, ihre Ableitung aber wäre voll Blößen, wäre reich an versteckten, halb mit Absicht verborgenen Trugschlüssen. Aber nein, dazu war Jacobi's Seele zu rein, seine Liebe zur Wahrheit zu innig und zu edel. Falschen Schein zu borgen, eine beweisende Kraft vorzugeben, an die er selbst nicht glaubte, haßte er als das höchste Verbrechen gegen die heilige Majestät der ewigen Wahrheit. Vielmehr (und das ist dann eben sein zweites, unschätzbares Verdienst um die deutsche Philosophie, aus der seine Bestrebungen begriffen werden müssen) trat er jedem

Versuche, die Wahrheit (und wenn sie ihm selbst die höchste war) durch Irrthum zu begründen, als unabweisbarer Widersacher entgegen, und enthüllte die Falschheit einer solchen Ableitung mit edler, selbstverleugnender Freimüthigkeit. Gegen Lessing erklärte er sich hierüber einmal (Thl. II. S. 405), als man ihm Paradoxie in dessen Gegenwart vorgeworfen hatte: „daß er nie die Wahrheit einer Sache, von der er überzeugt wäre, wohl aber die falschen Gründe der Ueberzeugung Anderer von eben dieser Wahrheit anzugreifen pflege. Liebe zu dem wahren Glauben heiße ihm den irrigen bekämpfen." Dadurch würde der Geist solcher Leute im reinsten Sinne aufgeklärt, denn sie lernten den wirklichen Zusammenhang ihrer Gedanken besser einsehen. Selbst in dem Falle, daß sie für den Augenblick die Wahrheit fahren ließen, kämen sie ihr doch gewiß im Grunde näher; denn sie würden ja den Irrthum los, daß sie Etwas zu glauben meinten, was sie nicht glaubten. Und dieser Erklärung blieb er sein ganzes Leben hindurch treu.

Nehmen wir nun zu diesem Hasse gegen jede Falschheit und jedem Irrthum, so heilsam dieselben auch scheinen mochten, und zu dem früher genannten Bestreben, Menschheit darzustellen, wie sie ist, mit der größten Gewissenhaftigkeit, auch wo er seine Unwissenheit in Bezug auf ihre Erklärung offen gestehen mußte, noch Das hinzu, was er selbst als „Andacht" bezeichnet, die lebendigste Liebe und Begeisterung für das Uebersinnliche, für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit: so glauben wir daraus Jacobi's philosophische Wirksamkeit vollständig begreifen zu können. Mochte er auch, bald zufällig und unbewußt, bald um verständlicher zu werden, zuweilen Worte und Darstellungsweisen wechseln; das Wesen, der Geist seiner Lehre blieb die beinahe vierzig Jahre hindurch, während welcher er für die philosophischen Wissenschaften thätig war, durchaus derselbe. Alle anderen Verschiedenheiten lassen sich vielmehr auf die Verschiedenheit derjenigen philosophischen Systeme zurückführen, welchen er mit seiner Polemik entgegentrat, und aus diesem Gesichtspuncte wollen wir sie nun zu entwickeln suchen.

Zuerst trat Jacobi als Mitkämpfer auf dem philosophischen Kampfplatze im Jahre 1785 auf. Vorher waren von ihm erschienen die erste Ausgabe des Woldemar (1779), zehn Briefe aus Allwills Briefsammlung, der Aufsatz „Etwas, das Lessing gesagt hat, ein Commentar zu den Reisen der Päpste" (1782), und einige kleinere, unbedeutendere. Aber alle diese Schriften hatten ihn mehr wie einen Liebhaber der Philosophie, als wie einen eigentlichen Philosophen erscheinen lassen; im Jahre 1785 trat er durch sein Werk „Ueber die Lehre des Spi-

noza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn," als ein Denker der ersten Größe unter den Philosophen selbst auf. Die Veranlassung dazu war mit wenigen Worten folgende: Jacobi hatte von Mendelssohns Vorhaben, über Lessing zu schreiben, gehört; er wußte aus einer anderen Quelle, daß Mendelssohn Nichts von Lessings religiös-speculativer Denkart bekannt war. Er wünschte, daß die Schrift desselben keine Lücke in diesem wichtigen Puncte haben möchte, und theilte ihm daher durch eine gemeinschaftliche Freundin die Nachricht mit, Lessing sey in den letzten Jahren erklärter Spinozist gewesen. Mendelssohn zweifelte zuerst an der Nachricht selbst, dann, ob er öffentlichen Gebrauch davon machen sollte. Dies verursachte mannichfaches Hin- und Herschreiben und Erörterungen, theils geschichtliche, theils mehr philosophische über die Lehre des Spinoza und einige verwandte. Falsche Nachrichten und Mißverständnisse bewogen Jacobi zuletzt, da er sich von Mendelssohn getäuscht und seinen Ruf in Gefahr glaubte, die ganze Correspondenz herauszugeben. Im Jahre 1789 erschien sie zum zweiten Male, mit sehr bedeutenden Zusätzen und Beilagen vermehrt. Zwischen beide Ausgaben fallen die Rechtfertigungen „Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an den Freund Lessings" (1786) und die durch mancherlei philosophische Anklagen hervorgerufene Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealism und Realism, welche 1787 noch einige Monate vor der zweiten Ausgabe von Kants Kritik der reinen Vernunft mit einer Beilage „Ueber den transscendentalen Idealism" herauskam. Alle diese Schriften, die mit einander in der genauesten Verbindung stehen, beziehen sich also durchaus auf dieselbe Lage der Dinge, haben dieselben Gegner und können daher, da sie auch unverkennbar in demselben Geiste geschrieben sind, zusammen von uns betrachtet werden.

Jacobi tritt hier zugleich den Systemen dreier der ausgezeichnetsten philosophischen Denker gegenüber, dem Spinoza, Leibnitz und Kant. Zuerst also dem Spinoza. Wie er zu dem Studium dieses damals durch lange Verfolgungen fast in völlige Vergessenheit begrabenen Philosophen gekommen war, können wir nur aus Andeutungen schließen. Wie in der Erklärung der Begriffe und Urtheile, so suchte Jacobi auch in Bezug auf die geschichtliche Entwickelung einer philosophischen Ansicht überall ihren ersten Ursprung zu erfassen und sie sich vollkommen genetisch zu construiren; und wie er stets räth, um den Kern eines philosophischen Systems zu erfassen, seine erste unvollkommenste Darstellung zu befragen, die uns durch so manchen Spalt einen Durchblick verstatte, der später sorgsam verklebt und versteckt werde:

so glaubte er auch von diesen wieder zu früheren Schriften anderer Verfasser zurückgehen zu müssen, die zu der Entstehung jener Veranlassung gegeben. Zu dem Studium des Leibnitz leitete ihn unmittelbar die allgemeine Stimme seiner Zeit, und so mußte er dann von diesem zum Spinoza getrieben werden, den Jener wohl, wie Jacobi an manchen Stellen als Vermuthung äußert, vielfältig benutzt und nur um seines üblen Rufes willen nicht genannt hatte. Wie sich Dies nun auch verhalte: genug, schon dadurch erwarb sich Jacobi ein unschätzbares Verdienst um die Philosophie, daß er die Ansichten des Spinoza aus dem Dunkel, welches sie bedeckte, zu dem hellen Licht des Tages emporhob, mit einer unparteiischen, wahrhaft großen Anerkennung alles Trefflichen und Tiefgedachten in ihnen. Vor ihm hatte in der Philosophie, wie in der Theologie, eine gewisse Orthodoxie das Regiment geführt; was dieser entgegen war, wenigstens was in gewissen Beziehungen ihr entgegen war, wurde unbedingt verworfen, und zwar nicht blos als Irrthum (was nur geringen Tadel verdient hätte), sondern als verabscheuungswürdige Ketzerei, der unmöglich etwas Anderes, als ein teuflischer, gottloser und Gott anfeindender Sinn zum Grunde liegen könne, mochte übrigens auch ihr Urheber durch Frömmigkeit und Sittlichkeit noch so sehr sich ausgezeichnet haben. Jacobi schied zuerst, wenigstens klar und deutlich, Irrthum und Gesinnung von einander, und machte dadurch jedes philosophische Ketzergericht verstummen. Eine Folge der oben erwähnten Eigenthümlichkeit, die nicht eher ruht, bis es ihr gelungen, die entgegengesetzte Meinung vollkommen klar in sich nachzubilden. „Den Spinoza zu fassen," sagt er selbst (Thl. IV. Abth. 1. S. 69), „dazu gehört eine zu lange und hartnäckige Anstrengung des Geistes. Und Keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb; Keiner, der nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste, innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und nachdrücklich an den Tag legt. Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte, mögen Wenige gekostet haben." An einer andern Stelle (S. 125) schreibt er ihm den geradesten Sinn, die feinste Prüfungsgabe und eine nicht leicht zu übertreffende Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verstandes zu. Aber diese Vorzüge hätten ihn nicht vor Irrthum bewahren können. Ihn immer wieder von neuem zu durchdenken, von seinem Gedankengange bald diese, bald jene deutlichere Darstellung zu versuchen, hatte Jacobi weder Mühe noch Geduld geschont. Und so konnte er dann mit dem besten Gewissen von sich sagen (2. Abth. S. 225): „Wer vor mir hat, mit Beisetzung seines Namens, von Spinoza mit der Hochachtung, mit der Be-

wunderung und Liebe gesprochen, womit ich von ihm gesprochen habe?"

Ueber die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Jacobischen Darstellung des Spinozism, über welche so viele Streitigkeiten geführt worden sind, ist hier nicht der Ort zu reden, da wir Jacobi's, nicht Spinoza's, Philosophie darstellen wollen. Daher hier nur über das Verhältniß beider, wie Jacobi es auffaßte. Jacobi unternahm eine neue öffentliche Darlegung des Spinozism in seiner wahren Gestalt und nach dem nothwendigen Zusammenhang seiner Theile, weil, wie er sagt (1. Abtheil. S. 167), „ein Gespenst davon unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland umgehe und von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet werde." Dies Gespenst also wollte er zuerst bannen durch die Aufdeckung seiner wahren Gestalt, weil er jedem Irrthum in dem tiefsten Grunde seiner Seele feind war. Aber er hatte dabei noch höhere Zwecke. So wie er selbst aber den Spinoza liebte, weil er ihn zu der vollkommenen Ueberzeugung geleitet, „daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen, die man daher nehmen müsse, wie man sie finde" (1. Abth. S. 70): so, wollte er dann ferner, sollte dieselbe Ueberzeugung auch in Anderen geweckt und befestigt werden, und sie von dem eitlen Streben zu einem auf Nichts begründeten Wissen zu Dem hinführen, was er „Andacht, Glauben" nannte, und was ihm eben, wie überhaupt als das Höchste, so als der einzig wahre Grund der Philosophie erschien. Schon in diesem ersten Auftreten also zeigt sich die Richtung aller seiner Bestrebungen im vollen Lichte: er wollte die Philosophie veredeln durch Einpfropfung eines Pfropfreißes, welches zugleich den bisher in ihr vermißten Keim des Göttlichen in sie legte und ihr den lang gesuchten einzig möglichen Grund, die vollste Gewißheit, mittheilte.

Den speculativen Mangel des Spinozism setzt er in folgende Verwechselung. Materie ohne Form, so war der Gedankengang des Spinoza, und Form ohne Materie sind zwei gleich undenkbare Dinge, ihre Vereinigung muß folglich überall eine wesentliche und nothwendige seyn. Da nun die Substanz, welche nur eine einzige seyn kann, als das Erste schlechterdings gedacht werden muß, so muß auch ihre wesentliche Form, das ist, ihre Art und Weise zu seyn eben so gedacht werden. Diese aber ist das stete Veränderwerden, das Werden; das Werden ist also eben so ewig, als das Seyn. Der Materie ist eine ewige, unendliche Actuosität eigen, und diese ein unmittelbarer Modus der Substanz (vgl. besonders Bd. IV. Abth. 2. S. 134 u. f.). Die folgerichtigste Anwendung, wie Jacobi an anderen Stellen

sagt, des bekannten „a nihilo nihil fit.“ So konnten nun offenbar auch die einzelnen Dinge nie angefangen haben (sonst müßte ja doch ein Etwas, ein bestimmter Modus der Substanz aus Nichts geworden seyn); sie sind also den Vernunftbegriffen nach, alle zugleich vorhanden, nicht in der Folge der Zeit, sondern nur in der Abfolge der Dependenz. Und hierin liegt dann, wie Jacobi sehr richtig sagt, der tiefste Grund der Falschheit dieses Systems und der Selbsttäuschung, mit welcher es, mehr oder minder consequent, unzählig oft wiederholt worden ist, verborgen. Es war leicht, sich von allem Empirischen zu reinigen, die Begriffe von Zeit, Maas und Zahl als abgesonderte, einseitige Vorstellungsarten zu betrachten, wenn man sie durch die Voraussetzung selbst schon vernichtet hatte. Sie müssen dann wohl „als Wesen der Einbildungskraft erscheinen, von welchen die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche, oder sie erst reformiren und auf das Wahre (vere consideratum) zurückführen müsse“ (Abth. 2. S. 141). Aber nur dadurch, daß man den Begriff der Ursache mit dem des Grundes verwechsele und ihn zu einem blos logischen Wesen mache, da er doch eigentlich ein Erfahrungsbegriff sey (S. 145) bringe man glücklich heraus, „daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen, sich verändern, ohne sich zu verändern, vor und nach einander seyn, ohne vor und nach einander zu seyn“ (S. 147). Diese Täuschung aber sey doch so handgreiflich, daß sie einem gründlichen Nachdenken sich nicht lange verbergen könne. Ursache und Grund sind doch für jedes menschliche Bewußtseyn verschieden, und müssen in ihrer Verschiedenheit in jeder Philosophie auseinander gehalten werden. Und was erklärt denn eigentlich diese gepriesene Philosophie? Das wirkliche Daseyn einer successiven, aus einzelnen Dingen bestehenden Welt, wie wir uns doch unstreitig ihrer bewußt sind, auf keine Weise; sie begnügt sich ja vielmehr damit, sie scheinbar zu vernichten, ihr etwas Anderes unterzuschieben, und führt zuletzt auf den völlig „ungereimten Begriff einer ewigen Zeit“ (S. 148). — Man sieht leicht, wie sich dieselben Gründe, nur ein wenig anders gewandt, gegen Leibnitz und Kant anwenden lassen, und wir brechen daher hier Jacobi's Gedankengang ab, um ihn später wieder anzuknüpfen, wie wir überall thun werden, wo eine spätere Darstellung deutlicher und in sich vollendeter ist.

Wies nun hier Jacobi dem Spinoza mit tief eindringender Gründlichkeit, wie wir sie nicht gerade immer bei ihm finden, einen speculativen Irrthum nach, so gibt er ihm dagegen in einem andern Puncte speculativ vollkommen Recht, so vollkommen Recht, daß er die Ansicht desselben offen als die einzig mit der

Vernunft übereinstimmende anerkennt und ihr, ohne den Widerspruch seiner Ansicht aufzuheben, nur „durch die Andacht" getrieben, entgegentritt. Dieser Punct betrifft die Freiheit des Menschen. Spinoza hatte, wie bekannt, ohne Rückhalt den Satz ausgesprochen, daß der Mensch in seinen Handlungen nicht frei sey, sondern der strengsten Nothwendigkeit unterworfen. Jacobi führt den Streit darüber mit großem Scharfsinne auf die einfache Frage zurück, ob das Thun dem Wissen, oder das Wissen dem Thun vorhergehe. Geht das Wissen dem Thun vorher, d. h. weiß ich von jeder Handlung, ehe ich sie thue, so bin ich offenbar frei, ich kann sie mit anderen Handlungen vergleichen und, den Resultaten dieser Vergleichung gemäß, sie thun oder nicht thun. Kann ich aber erst nachher von meinen Handlungen wissen, so sind sie ja eben schon geschehen zu der Zeit, da ich von ihnen weiß, und ich bin nicht frei. Jacobi nun entscheidet sich (Abth. 1. S. 70) ganz offen dafür, daß, wer schlechterdings erklären wolle, dem Spinoza beipflichten und das Thun dem Wissen vorhergehen lassen müsse. Die entgegengesetzte Meinung, ein Wissen, welches dem Thun vorangehe, sey rein unbegreiflich, enthalte einen unauflösbaren Widerspruch. Und dennoch habe er davon die lebendigste Ueberzeugung, von der er auf keine Weise ablassen könne. Und worauf gründet er diese? „Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen gibt," sagt er S. 59, „so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur blos das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanism der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig mit einander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst, Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Eben so Raphael, da er die Schule von Athen entwarf, und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophien, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande, kurz, von allem Möglichen. Denn auch die Affecten und Leidenschaften wirken nicht, insofern sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger: insofern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmuth, oder aus vernünftigem Entschlusse handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde Das, was uns bewegt, ein Etwas, das von allem Dem nichts weiß, und das insofern von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist." — Dieses Schreckbild also von der menschlichen Seele,

wenn in ihr das Thun dem Wissen vorhergehend gesetzt wird, zwang Jacobi, ein Antipode des Spinoza zu werden, obgleich er ihm speculativ beistimmen mußte. Aber empfand Spinoza das Schreckende dieses Bildes auch? Empfand es Lessing, der ihm gleich darauf antwortet: „Ich begehre keinen freien Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten (S. 61)?" Mochte also nicht vielleicht das Schreckende in einer Eigenthümlichkeit Jacobi's liegen, und zwar hier in einem ihm eigenthümlichen Mißverständniß? Wir haben seine Beschreibung des Schreckbildes in ihrer ganzen Ausführlichkeit angeführt, weil sie die Verwirrung in Jacobi's Ansicht über diesen Punct deutlicher als irgend eine andere darlegt. Wie viele ganz verschiedenartige Elemente verwechselt er, faßt er der Natur der Sache zuwider in seinen Begriff der Naturnothwendigkeit zusammen! Was hat Naturnothwendigkeit mit Mechanism zu thun, mit welchem Namen man die Naturnothwendigkeit auf der untersten Stufe des Daseyns bezeichnet, was das nach Naturnothwendigkeit gedachte Geistesleben mit dem Materiellen, so daß eine „geistige Unterhaltung nur Anliegen der Leiber" seyn sollte? Die geistige Natur ist ja eben als geistige eine andere, als die körperliche; und in diesem Unterschiede läßt sich vollkommen die Hoheit festhalten, welche Jacobi durch die Anwendung eines bestimmten Causalzusammenhanges ihr entzogen glaubt. Das Große ist groß, das Erhabene ist erhaben, das Schöne ist schön, woher sie auch ihren Ursprung leiten mögen. „Wer nicht erklären will, was unbegreiflich ist," sagt Jacobi S. 71, „sondern nur die Grenzen wissen, wo es anfängt, und nur erkennen, was da ist, von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für echte menschliche Wahrheit in sich gewinne." Aber wollte denn Spinoza durch seine Anwendung der Nothwendigkeit auf menschliche Handlungen gerade erklären? Behauptete er nicht vielmehr, daß diese Nothwendigkeit da ist, und die Erklärung nach ihr eben deshalb durchaus nichts Anderes, als die tiefere Enthüllung Dessen, was da ist? Nach unserer Ueberzeugung ohne allen Zweifel. Und wenn ihm Jacobi vorwirft, „er habe sich nicht wenig krümmen müssen, um seinen Fatalism bei der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken, und sich dabei dann und wann selbst bis zum Sophisten erniedrigt:" warum griff Jacobi ihn nicht auf dieser Seite an und zeigte durch eine klare Entwickelung des menschlichen Bewußtseyns, daß eben Freiheit und nicht Nothwendigkeit im Menschen da ist?

Offenbar also ist hier Jacobi, soviel Ehre ihm auch sein Gegensatz gegen Spinoza als Menschen macht, als Philosoph von Ungründlichkeit nicht frei zu sprechen. Und überhaupt war

überall der Urquell seiner Polemik mehr in dem Menschen, als in dem Philosophen. Es war nicht blos ein feiner Spott, wenn er zuerst Spinoza, dann Kant, und zuletzt auch Fichte und Schelling, in speculativer Hinsicht vor sich selbst den Vorzug gab, vielmehr fühlte er es wohl, wie er es ja auch in den früher angeführten Stellen selbst gesteht, daß ihm der logische Enthusiasm wenigstens ursprünglich fehle, und zwar in ihm entstehen könne (denn schon in den bis jetzt dargestellten Untersuchungen sehen wir ihn oft mit dem feinsten Scharfblicke, mit der begeistertsten Beredtsamkeit ausgerüstet auftreten), aber nur als hervorgerufen, als abgeleitet von einem anderen Enthusiasm, von dem für das Uebersinnliche. Wenigstens muß es sehr auffallen, daß er in dem Kampfe gegen alle vorhergenannten Systeme beständig versichert, sie wären die einzig wahren, die einzig möglichen Systeme, wenn man nämlich überhaupt Alles in ein System bringen wolle, zwischen ihnen selbst aber nie entscheidet. „Ich führe nicht Krieg, sondern halte aufrichtigen Frieden" (so erklärt er noch in der 1815 gegebenen Einleitung in seine philosophischen Schriften Thl. II. S. 116) „mit dem für Das, was er ist, sich selbst erkennenden und frei bekennenden, den Freiheitsbegriff, als vernunftwidrig, ohne Vorbehalt verwerfenden, vollkommenen und reinen Naturalism nach der Weise des Spinoza, dem geraden, unverhüllten Fatalismus. Dieser gerade, offenbare Fatalismus oder vollkommene Naturalismus, wenn er, einhellig mit sich selbst, unerschrocken folgen läßt, was folgen muß, darf jedem Angriffe einer Freiheit und Vorsehung behauptenden Philosophie Trotz bieten, er ist innerhalb seiner Grenze, dem Naturbegriff, unüberwindlich." Ganz ähnliche Erklärungen finden wir gegen Kant und Fichte. Aber diese Systeme führen doch nur auch wieder gegen einander Krieg, und da sie alle voll sind des „logischen Enthusiasmus, so muß es doch etwas Anderes seyn, als dieser, um welches sie streiten. Nun sollen sie alle im „Naturbegriff," und das heißt doch in Dem, was da ist, unüberwindlich seyn. Kam es also nicht demjenigen Philosophen, dessen Philosophie eben eine Darstellung Dessen seyn sollte, was da ist, vor allen anderen zu, zwischen ihnen zu entscheiden? Einer doch nur, wenn nicht etwa Keiner, von Allen, konnte wirklich Das darstellen, was da ist, wirklich unüberwindlich seyn im Naturbegriffe. Wir sehn also, nicht blos am logischen Enthusiasm fehlt es Jacobi, sondern auch noch an jenem anderen, den ich, zum Unterschiede davon, den metaphysischen oder physischen nennen möchte. Nicht auf Alles, was da ist, sondern nur auf Einiges erstreckt sich seine Begeisterung.

Jacobi's Gegensatz gegen Leibnitz kommt der Hauptsache nach mit dem gegen Spinoza überein. Er stellte (Bd. IV. Abth. 1. S. 68) den damals paradoxen, aber gewiß dem tiefsten Grunde nach wahren Satz auf, er kenne kein System, welches so sehr, wie das leibnitzische, mit dem Spinozism übereinkäme. Im Grunde hätten auch Beide von der Freiheit ganz dieselbe Lehre. Für Jacobi also waren sie nur dadurch unterschieden, daß das leibnitzische System, trotz derselben Grundsätze, die Wirklichkeit Gottes annahm und erweisen zu können glaubte, daß es sogar unternahm, die Welt, wie sie nun sey, vollkommen aus dem Wesen desselben zu begreifen während bei Spinoza; am Ende so wenig als am Anfange die Idee Gottes eintrat. Man sieht leicht, daß Jacobi, nach jenen Principien, Spinoza Recht geben mußte. Außerdem bezog sich seine Polemik auf einige besondere Lehren der eklektischen Philosophie seiner Zeit und war in dieser Hinsicht vorzüglich gegen Herder und Mendelssohn gerichtet. Da diese Polemik viel zu Jacobi's Charakteristik beiträgt, dürfen wir eine kurze Darstellung derselben nicht übergehn und wollen sie einer genaueren Auseinandersetzung seines Verhältnisses zu Leibnitz vorangehen lassen.

In Mendelssohns Jerusalem fand sich S. 70 folgende Stelle: „Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborne Schwachheit, und Wohlwollen wenig mehr, als eine Geckerei, die wir uns einander einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke, und der Kluge sich gütlich thue und auf Jenes Unkosten sich lustig machen könne." Eine gewöhnliche Behauptung der Philosophie, welche die Moral aus Religion ableitet, die Gültigkeit ihrer Gebote von der königlichen Autorität Gottes, ihren Werth von der ewigen Glückseligkeit, welche in jenem Leben die Frommen als Belohnung ihrer treuen Beobachtung erwartet. — Wie nun? Mußte nicht Jacobi mit einer Lehre übereinstimmen, welche Gott und Unsterblichkeit, die Gegenstände seiner Andacht, seiner innigsten Sehnsucht, in einem so hellen Lichte hervorhob, daß sie von ihnen alles andere Licht, selbst das Licht der Tugend ableitete? Sagt nicht Jacobi selbst in seinem Schreiben an Fichte (Thl. III. S. 37) (wahrlich ein schwer zu ertragendes, hartes Wort), „ihm werde Alles, was er gut, schön und heilig nennte, zu einem seinen Geist nur zerrüttenden, sein Herz ihm aus dem Busen reißenden Undinge, sobald er annehme, daß es ohne Beziehung auf ein höheres wahrhaftes Wesen, nicht Gleichniß allein und Abbildung desselben (d. h. Gottes) in ihm sey?" Aber nein, so sehr ihm diese Ableitung ans Herz gewachsen war, eben so sehr em-

pörte ihn die von Mendelssohn behauptete, regte ihn auf zu dem glühendsten Eifer vermöge der schon oben geschilderten innigen Liebe zur Wahrheit. Eine solche Religion, wirft er ihr vor, die nur auf der Hoffnung von Belohnungen beruhe und der Tugend keinen anderen Werth zuschreibe, als den eines Mittels zu diesen, sey kein Dienst Gottes, sey ein Dienst der Lüste und Begierden. Könnten die Bedürfnisse dieser Letzteren einmal ohne Gott und Unsterblichkeit befriedigt werden, so würden sie diese wegzuwerfen bereit seyn, und so sey ihnen also Gott Nichts, als ein todtes Werkzeug, „eine dumme Kraft, um die Seele zum Dienste des Leibes fähiger zu machen." Wahrlich, „mit seinem Atheism im Busen wäre Lessing ein zehnmal besserer Mann gewesen, als mit jener anderen Lehre, die das Muttermaal thierischer Lüsternheit und Unbesonnenheit an der Stirn trüge!" (vgl. Thl. IV. Abth. 2. S. 245, 46) — Wir wollen nicht weiter auseinandersetzen, inwiefern (was wohl augenscheinlich ist) Jacobi, selbst dem Buchstaben der Theorie nach, Mendelssohns Lehre mit diesen Vorwürfen Unrecht that. Aber abgesehn von der Leidenschaftlichkeit Jacobi's, zeigt diese Stelle, wie rein von allen Aeußerlichkeiten des Ausdrucks und der Worte seine Polemik gegen den Atheism war, wie sie blos aus der edelsten Begeisterung für den edelsten Kern des in und mit Gott lebenden frommen Gemüthes hervorging.

Von einer ganz anderen Art war Jacobi's Polemik gegen Herder. Zu einer Stelle, wo Jener seinen Glauben an einen verständigen, persönlichen Gott bekennt, hatte dieser in seinem „Gott" (1. Ausg. S. 133) die Bemerkung gefügt, der Begriff des Verstandes, der Intelligenz lasse auf Gott allerdings sich anwenden, aber nicht der Ausdruck Person, der immer anthropopathisch bleibe, und also in der Philosophie keine Anwendung finden dürfe. Dagegen nun erinnert Jacobi (Thl. IV. Abthl. 2. S. 76 u. folg.), gewiß mit vollkommenem Rechte, Intelligenz könne von Gott auf keine Weise gebraucht werden, ohne zugleich in ihm eine Persönlichkeit zu setzen, „ein bleibendes, in sich seyendes und von sich wissendes Ich." Aber die Vorstellung eines nicht-persönlichen Gottes sey freilich ein nothwendiges Bedürfniß der dichterischen Philosophie, welche zwischen Theism und Spinozism gern in der Mitte schweben möchte und leider viele Anhänger gefunden hätte. Sie gehen, fährt er in seiner Anklage weiter fort, von dem wahren Satze aus, daß der göttliche Verstand kein menschlicher Verstand, der göttliche Wille kein menschlicher Wille seyn könne; ein Satz, den kein vernünftiger Mensch leugnen wird. Aber diesen dehnen sie dann aus bis

zur Vertilgung alles persönlichen Daseyns. Was soll man aber unter einer Intelligenz verstehen, die von Allem, was man sich bei einem verständigen Wesen denkt, gar nichts an sich hat? Oder kann man etwa ein verständiges Wesen ohne Persönlichkeit denken? Nein gewiß nicht, so wird sie ein „Wort ohne Sinn, ein bloßer leerer Schall.“ Und diese Vernunft und Sprache verwirrende Predigt habe er dann durch eine gründliche Darstellung des Spinozism stören wollen, der ohne solche leere Winkelzüge, mit der Persönlichkeit Gottes zugleich, seine Idee als eines verständigen Wesens ableugnete.

Nachdem wir so Jacobi's Vorstellung von Gott näher kennen gelernt haben, können wir in seinen Gegensatz gegen Leibnitz näher eingehen. Spinoza ließ die Welt ohne Gott, oder, wenn man will, als Gott ewig bestehen. Jacobi (wie wir gesehen) warf ihm vor, daß er, trotz aller Anstalten, im Grunde nichts erkläre und dabei in dem Bestreben, die Vorstellungen einer Entstehung, eines Anfanges zu vermeiden, zu dem ungereimten Begriff einer ewigen Zeit komme. Die leibnitzisch-wolfische Schule dagegen rühmt sich, die Entstehung der Welt erklären zu können, läßt sie einen Anfang nehmen aus Gott auf natürliche Weise. Auch dagegen nun erklärt sich Jacobi. „Will ich die Reihe einen Anfang nehmen lassen,“ sagt er, „so fehlt es mir wieder an Allem, woraus ein solcher Anfang hergeleitet werden könnte“ (vgl. S. 148 u. folg.). Die Verlegenheit ist bekannt genug, woher im ewigen Chaos der erste Anstoß kommen solle. Aber soll der erste Anstoß (wie die leibnitzisch-wolfische Schule behauptet) aus dem Willen einer Intelligenz kommen, so gerathen wir in eben so große Verlegenheit, man „redet eben sowohl Worte ohne Sinn.“ Denn die ursprüngliche Entstehung eines Begriffes des zu Erschaffenden in der Intelligenz läßt sich eben so wenig begreifen, als die ursprüngliche Entstehung einer Bewegung im Chaos. — Nun muß man freilich auch hierin Jacobi vollkommen Recht geben; nur sieht man nicht ein, wie er dabei seine eigene Ansicht festhalten kann. Denn nimmt er nicht selbst einen persönlichen Gott an, der durch einen absoluten Anfang seines Willens die Welt erschaffen hat? Ist es aber wahr, was er in der angeführten Stelle selbst behauptet, daß ein solcher Anfang der Welt eben so unbegreiflich ist, als Spinoza's ewige Zeit, so würde daraus folgen, daß die Philosophie die Entstehung der Welt überhaupt nicht erklären könne, aus Gott eben so wenig, als aus sich selbst, daß also die Vorstellung eines weltschaffenden Gottes ganz aus der Philosophie ausgeschlossen werden müsse, als die menschliche Denk- und Erkenntnißkraft weit übersteigend. Und doch stellt Jacobi ge-

rade die Vergewisserung von der Objectivität dieser Idee als die höchste Aufgabe, als den Zielpunct aller wahren Philosophie dar. Ein schwerlich zu lösender Widerspruch!

Er erklärt sich darüber im Folgenden so. Das menschliche Bewußtseyn ist aus zwei ursprünglichen Vorstellungen zusammengesetzt: der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten stets voraussetzt und nur mit dieser gegeben werden kann. Denn ohne sie würde ja das Bedingte in einer Unendlichkeit von Bedingungen, in einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruhen. Alle Erklärung, alles Begreifen leitet eins von einem anderen ab, vermittelt eins durch das andere; so lange wir also begreifen, bleiben wir in einer Kette bedingter Bedingungen. Woher erhalten wir nun für diese ein Unbedingtes? Dies kann, antwortet Jacobi S. 155 u. folg., nur außer der Natur und außer allem natürlichen Zusammenhange mit derselben liegen. Da es nun aber doch ein Unbedingtes seyn soll eben für die Natur, als den Inbegriff alles Bedingten, folglich mit ihm verknüpft ist, so „wird dieses Unbedingte das Uebernatürliche genannt." Aus diesem Uebernatürlichen kann dann auch das Natürliche, das Weltall, nicht anders, als auf eine übernatürliche Weise hervorgehen und hervorgegangen seyn. Und endlich, „da Alles, was außer dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten, auch außer der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt und durch Begriffe nicht verstanden werden kann, so kann das Uebernatürliche auf keine andere Art von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist, nämlich als Thatsache — es ist!" (S. 155) Dies Uebernatürliche, dies Wesen aller Wesen nennen wir Gott, und aus ihm ist Alles hervorgegangen, er hat Alles, auch der Substanz nach, geschaffen. —

Jacobi hat zu meisterhaft in den von ihm der Kritik unterworfenen philosophischen Ansichten die Mängel auch dieser seiner eigenen aufgedeckt, als daß man durch diese Demonstration befriedigt werden könnte. Auch in diesem Zusammenhange behauptet er wenige Seiten nachher: „ein Gott, mit unserem Verstande und Willen (welche beide auf Coexistenz, d. i. auf Abhängigkeit und Endlichkeit gepfropft sind), sey ein unmögliches und ungereimtes Wesen. Doch dürfe man deshalb Individualität und Existenz ihm nicht absprechen." So fordert er denn für unsere Vorstellung von Gott die Vorstellung einer übermenschlichen Individualität und Existenz; als wenn Individualität

nicht schon in sich Beschränkung, und die Vorstellung einer Existenz in der menschlichen Seele möglich wäre ohne die Einmischung des Zeitlichen! Oder kennen wir irgend eine höhere Existenz? Vermögen wir, auch nur dem Schatten eines Gedankens nach, auch nur in der Dichtung uns über die menschliche zu erheben? Und führt nicht die Vorstellung eines Individuums, wie wir sie auch irgend fassen mögen, nothwendig auf ein anderes, neben ihm gegebenes Seyn? Dennoch aber sollen wir aus diesen Vorstellungen die Vorstellung des Unbedingten, des allein Seyenden und Alles aus sich Erschaffenden zusammensetzen! Wir sollen dies Schaffen selbst, und zwar als übernatürlich, nach ganz anderen Gesetzen also, vorstellen, als welche die umgebende Natur uns offenbart. Wir sollen und müssen Dies annehmen, nach Jacobi, und zwar, wie es uns gegeben ist — „als Thatsache. Es ist!" — Wer möchte hier nicht staunend sich von ihm wenden! — Hätte Jacobi klar gesehn über seine eigenen Ueberzeugungen, so hätte er den Satz als unverrückbares Resultat seiner Untersuchungen festhalten müssen, welchen er ja so oft selbst einschärft, daß wir von Gott gar nichts wissen können, auch nicht in und durch den Glauben, eben weil ja der Glaube kein Wissen ist. So innig er also auch Gott glaubte, so hätte er doch frei bekennen müssen, daß dies Glaube sey und der wissenschaftlichen Durchbildung eben so wenig fähig, als bedürftig, um in sich zur Vollkommenheit zu gelangen. Der Philosophie also hätte er nicht die Ueberzeugungen von Gott und Unsterblichkeit als höchstes Ziel ihrer Bestrebungen vorhalten dürfen; denn die Philosophie soll Wissen seyn, und kann man Gott nicht wissen, so liegt die Ueberzeugung von ihm außerhalb der Philosophie; wodurch denn sein Glaube an ihn auf keine Weise gestört worden wäre; denn eben weil Glauben und Wissen außer einander liegen, kann zwischen ihnen kein Grenzstreit, keine Befehdung stattfinden. Ja, erst dann wäre der Satz, welcher in der vorher angeführten Demonstration als der widersprechendste auffiel, in seiner wahren Bedeutung hervorgetreten: Gott kann in der Philosophie nur aufgefaßt werden als — Thatsache, d. h. durch die Thatsache des in uns gegebenen Glaubens. Die Philosophie ist daher in der Religionsphilosophie nicht Wissen des Glaubens (was eben Jacobi selbst, wenn man ihn klar faßt, als unmöglich gezeigt hatte) sondern Wissen vom Glauben, welchen sie als Thatsache in seiner Reinheit und Vollkommenheit, wie in seinen mannichfachen Verirrungen darstellt. — Doch um Jacobi's Ansicht recht zu würdigen, müssen wir erst sein Verhältniß zur kantischen Philosophie näher kennen lernen.

Das erste Verhältniß, in welches **Jacobi** mit **Kant** trat, schien auf ein näheres Anschließen an denselben, ja eine innige Verbindung mit ihm hinzuweisen. Noch ehe **Kants** „einzig möglicher Beweisgrund zur Demonstration des Daseyns Gottes" (1763) erschien, war Jacobi der Beweis vom **Daseyn** Gottes aus der **Idee** als erschlichen aufgefallen. Er hatte ihn oft geprüft und seine Unstatthaftigkeit bewährt gefunden. Mendelssohns gekrönte Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, in welcher er mit der größten Zuversicht angewandt wurde, regte ihn von neuem dazu auf, er widerlegte ihn in einer mit allem Fleiß verfaßten Abhandlung, aber ein scharfsinniger Freund, dem er diese zeigte, wurde nicht dadurch erschüttert (vgl. Thl. II, S. 183 und folg.). Wie wurde Jacobi daher erfreut, ja bis zum höchsten Grade entzückt, als er Kants oben erwähnte Schrift las, die diesen Beweis gänzlich zu Boden warf! Hierin also stimmte er mit Kant vollkommen überein. Seit Aristoteles, sagt er in der Einleitung in seine philosophischen Schriften (Thl. II, S. 11 und folg.), hatte sich eine arge Sprach- (oder vielmehr Denk-) Verwirrung unter den Philosophen eingeschlichen. Man wollte keine **unmittelbare** Wahrheit anerkennen, und indem man dem Verstande, als dem schließenden, beweisenden Vermögen, die höchste Oberherrschaft im menschlichen Geiste, ja den alleinigen Besitz der Wahrheit zuschrieb, sollte durchaus **nichts** wahr seyn, als was sich durch ihn **beweisen**, d. h. zweimal weisen lasse. Nun legte man ihm nichts zum Grunde, als die **Sinnlichkeit**, und dennoch sollte er auch eine Erkenntniß **übersinnlicher** Dinge erwerben können, „blos durch fortgesetztes abstrahiren und reflectiren und das Oberste zu unterst kehren." Dieses Blendwerk zeigte Kant in seiner ganzen Nichtigkeit, und das ist „seine wahrhaft große That, sein unsterbliches Verdienst" (S. 33). Er machte es nämlich durch seine Kritik der reinen Vernunft über allen Zweifel gewiß, daß, was man für Erkenntnisse des Uebersinnlichen ausgebe, die Erkenntnisse von Gott, von Unsterblichkeit und Freiheit, nur durch **Negationen** erzeugte Ideen wären, deren objective Gültigkeit eben deshalb ewig unerweislich bleiben müsse. Zu diesem Behufe geht er von der Behauptung aus, daß es außer der **sinnlichen Anschauung**, der empirischen und reinen, keine andere Erkenntnißquelle gibt, aus welcher der Verstand objectiv gültige, seine Erkenntniß wahrhaft erweiternde Begriffe schöpfen könne. In sich selbst (wie jene früheren sogenannten rationalistischen Systeme des Leibnitz, Wolf und Sulzer behauptet hatten) hat der Verstand eine solche Kraft durchaus nicht; denn durch ihn werden ja die Gegenstände nicht uns **gegeben**, sondern nur **gedacht**; er ist

stets durch die **Sinnlichkeit bedingt** und muß für all sein Denken, wo er nicht in leeren Hirngespinnsten irre werden will, die Berechtigung in derselben nachweisen. Bildet er sich also ein, durch immer höhere Abstractionen die Sinnenwelt überfliegen zu können, so sind dies blos **logische Phantasmen**, eitler Trug, der aller Wirklichkeit entbehrt. „Dadurch, daß sie dies zeigte (so schließt Jacobi diese Darstellung), gewann Kants Kritik für den **echten** Rationalism **wenigstens einen leeren Platz**."

So sehn wir also, wie Jacobi mit den wahrhaft großen, bleibenden Resultaten der kantischen Kritik nicht nur übereinstimmte, sondern sie sogar schon anticipirt hatte. Zugleich ein beachtungswerthes äußeres Zeugniß (wenn es überhaupt dergleichen gibt) für ihre Richtigkeit, daß zwei so große Denker und die doch eine so ganz verschiedene Geistesrichtung hatten, unabhängig von einander darin zusammentrafen. Aber Jacobi's Geist drang noch weiter vor: er sah nicht blos das Treffliche, das Wahre in Kant, er sah eben so klar und zuerst von Allen die bedeutenden Mängel und Lücken seines Systems. Kants Gegenmittel gegen die vorher beschriebene Denkverwirrung, sagt er in der oft erwähnten Einleitung (S. 18) (und „das ist freilich ein bedeutender Fehler") ist nur **zu kräftig**. Es verengt die Sinnlichkeit so, daß es unbezweifelt in die Augen springt, wie wir durch sie, und also auch durch den Verstand, der ja ohne sie keine Wahrheit besitzt, **überall nichts** Wahres erfahren. „Er führt zum Nihilism, und zwar mit einer solchen allzerstörenden Kräftigkeit, daß keine hintennach ersonnene Hülfe das ein für allemal Verlorene wiederbringen kann" (S. 19).

Am deutlichsten sprach dies Jacobi in der damaligen Zeit in der zu der Schrift „über Idealism und Realism" gegebenen Beilage „**über den transscendentalen Idealism**" aus. Je mehr er, klagt er hier, die kantische Philosophie studire (und dies mit dem größtmöglichen Eifer zu thun, mußte ihm, bei seinem heißen Durste nach Erkenntniß und Wahrheit, die heiligste Pflicht seyn), um so weniger könne er begreifen, wie ihr Urheber mit dieser über jeden Zweifel erhabenen Sicherheit und zugleich mit dieser hohen Begeisterung von ihr das Licht erwarten könne, welches die Welt erleuchten solle. Denn der transscendentale Idealism stehe in offenbarem Widerspruche mit sich selbst. Auf der einen Seite mache er alles zu blosen Vorstellungen, zu blosen Formen der Anschauung, zu rein innerlichen Wesen, die gar nichts von dem Dinge, das etwa außer uns seyn, oder worauf die Erscheinung sich beziehen möge, (denn so unbestimmt lasse er ja überall die Existenz desselben) darstellten, sondern von **allem** wirklich Objectiven ganz leere, **blos subjective** Bestimmungen des Gemüths

wären. Außer unseren Gedanken haben ja nach ihm die reinen Anschauungen von Raum und Zeit keine in sich gegründete Existenz (sie sind nur Geistesformen), und eben so wenig die Ordnung und Regelmäßigkeit, die wir Natur nennen. Diese bringen wir selbst ja erst in die Dinge hinein und würden sie nicht darin finden, hätten wir sie nicht aus der Natur unsers Gemüthes hineingelegt. Der Verstand ist selbst die Gesetzgebung für die Natur. Und so darf also die kantische Philosophie, wenn sie sich selbst treu bleiben will, durchaus nicht und auf keine Weise von Gegenständen sprechen, als von wirklich seyenden und wirkenden, darf nicht etwa sagen, daß sie „Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen" (Thl. II, S. 301). Und doch kann es einem denkenden Leser wieder nicht entgehen, daß man auf andere Weise gar nicht in das System hineinkommt. Denn schon das Wort Sinnlichkeit setzt ja eine Causalität von etwas Realem auf etwas Reales voraus; und je weiter wir in der Betrachtung der Art und Weise fortschreiten mögen, wie nach Kants Theorie die menschliche Erkenntniß entsteht, überall finden wir dieselbe Voraussetzung von im Menschen und außer dem Menschen seyenden realen Gegenständen, die auf mannichfache Weise nach denselben Naturgesetzen, welche doch nur in der erkennenden Kraft existiren sollen, auf einander einwirken. „So können wir also ohne diese Voraussetzung in Kants System nicht hineinkommen, und doch mit ihr nicht in ihm bleiben" (S. 304). „Wollte die kantische Philosophie, so schließt daher Jacobi diese Abhandlung, von der transcendentalen Unwissenheit, welche der transcendentale Idealismus lehrt, sich nur um ein Haar breit durch Vermuthung oder Glauben entfernen, so verlöre sie nicht allein in demselben Augenblick alle Haltung, sondern sie müßte auch, was sie als ihren Hauptvorzug angibt, nämlich die Vernunft in Ruhe zu setzen, ganz und gar fahren lassen; denn diese Anmaßung hat keinen anderen Grund, als die durchgängige absolute Unwissenheit, welche der transcendentale Idealismus behauptet; diese durchgängige absolute Unwissenheit würde aber alle Kraft verlieren, wenn irgend eine Vermuthung sich über sie erheben und auch nur den kleinsten Vortheil ihr abgewinnen könnte" (S. 310).

Noch müssen wir einer anderen hieher gehörigen wichtigen Stelle erwähnen, um der eigenthümlichen Klarheit und Anschaulichkeit willen, welche ihr einwohnt. Wir meinen die bekannte aus Allwills Briefsammlung. Hier streiten Clerdon und Allwill mit einander, Jener vertheidigt den Idealismns, Dieser den Realismus. „Clerdon sollte sich entschließen, verlangte Allwill (heißt

es Thl. I, S. 119), entweder meine Beschuldigung gelten zu lassen: daß wir, nach seiner Philosophie, mit unsern Ohren überall nur unsere eigenen Ohren hörten, mit unseren Augen überall nur unsere eigenen Augen sähen, und so hinter den Augen und Ohren, rückwärts bis zum Mittelpuncte der Empfindung, überall nur Empfindungen empfänden; oder sich deutlich über Das erklären, was wir mit unseren Augen nicht sähen ꝛc., und welches nichts destoweniger Etwas, und zwar das eigentliche wahre Etwas wäre. Dieses wahre eigentliche Etwas, kraft dessen, und in Vergleich mit welchem wir alles Andre als ein Nichtetwas erkennen und zu erkennen allein im Stande sind, müsse er zu Tage bringen, oder wir sprächen ihm die vernünftige Möglichkeit, einen solchen Unterschied zwischen Etwas und Etwas zu machen, rein ab." „Jedes Wort (heißt es später S. 122), womit sie ausrückten, wurde angehalten und entwaffnet, indem Allwill zeigte, daß es den Sinn, den sie ihm geben wollten, ihrem eignen System zufolge, durchaus nicht haben könne und, wo möglich, noch leerer sey, als das klare baare Nicht-Nichts unvermittelt." Und so wird denn (S. 124) über den transcendentalen Idealismus das bestimmte Urtheil gefällt, daß „sein wahrer fester Boden ein ausgemachtes, allgegenwärtiges und ewiges Nichtsdahinter für den Menschen sey."

Zwei köstliche Stellen voll der tiefsten philosophischen Weisheit! Denn wenn die Weisheit darin besteht, daß man nicht nur künstlich und mit blendendem Scharfsinne Schlüsse auf Schlüsse häufe und Mittel und Zwecke aneinander knüpfe (wie es rein logisches Talent und Weltklugheit thun), sondern daß man, das Labyrinth der Schlüsse und Zweckvermittelungen durchschauend, ihnen die wahrhaft höchste Erkenntniß, das wahrhaft höchste Gut zum Grunde lege, so war doch ohne Zweifel Jacobi weiser, als Kant, indem er den Mangel des wahren Grundes in dem Systeme dieses Letzteren erkannte. Kant gräbt sich selbst die Grube, seine Principien vernichten seine Resultate, und umgekehrt. Weder was wir von den Dingen außer uns, noch einmal, was wir von uns selbst erkennen, soll die geringste Realität in sich tragen; wo aber ist dann nun, kann man mit Recht fragen, das wahrhaft Reale, das wahrhaft Objective, in Vergleich mit dessen Erkenntniß jene andere Erkenntniß nicht real, nicht objectiv genannt wird? — Hierauf bleiben Kants Schüler die Antwort ewig schuldig; eine Erkenntniß dieser Art existirt für sie nicht, sie sind also vollkommene Nihilisten. Sie setzen zwar von Anfang an ein solches Etwas voraus, sowohl in der Stelle des erkennenden Geistes, als in der des erkannten Gegenstandes; aber dieses Etwas ist, nach einem Urtheilsspruche, den man rein aus ihren

eigenen Gesetzen ableiten kann, erschlichen; und wenn sie auf dasselbe nun gar die Causalverknüpfung und die übrigen Verstandesgesetze anwenden, um deren objective Richtigkeit zu erweisen, jenes Objectiv-Reale eben erschlichen war, so ist das eine Art von philosophischem Wahnsinn, über welchen so leicht kein anderer reichen möchte. Und das mußte Jacobi vor bereits fünf und dreißig Jahren mit der höchsten Anschaulichkeit darthun, damit wir nach fünf und dreißig Jahren — die kantische Lehre mit denselben Worten nachbeteten!!

Bis hieher also hat Jacobi gegen Kant vollkommen Recht. Auch was er sonst noch gegen diesen und zur Erläuterung seiner eignen Ansicht erinnert, ist voll von scharfsinnigen Bemerkungen, welche die höchsten und schwierigsten Probleme der Philosophie mit einer bewunderungswürdigen Leichtigkeit aufklären. Dahin gehört, was er in dem Gespräche über Idealism und Realism (Thl. II, S. 173 und folg.) über die Art und Weise sagt, wie wir zur Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Gegenstände gelangen. Von jeher hatten sich die Philosophen abgemüht, die Existenz eines unseren Wahrnehmungen zum Grunde liegenden Objectiven, wahrhaft Realen durch die scharfsinnigsten Beweise zu begründen; aber vergebens, diese Beweise konnten den Angriffen des Skepticism nicht widerstehn. Kant hatte es für „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft" erklärt, „das Daseyn der Dinge außer uns blos auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es Jemand einfiele, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können." Er selbst versuchte nun einen solchen zu geben, aber mit eben so wenigem Gelingen. Dagegen dringt nun Jacobi darauf, daß uns die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Gegenstände unmittelbar bei und in der Wahrnehmung ohne allen Schluß werde. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr; Beides wird ihr in einem und demselben Augenblicke zugleich. — Aber wie können wir das Wahrgenommene von blosen Vorstellungen unterscheiden? Hierauf antwortet er sehr bündig: Bei dem ersten Wahrnehmen sind Vorstellungen noch nicht; sie erscheinen erst hintennach in der Reflexion als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren. Auch können wir sie immer auf das Reale, wovon sie genommen sind, und welches sie voraussetzen, (d. h. auf Wahrnehmungen) zurückführen, und wir müssen sie jedesmal darauf zurückführen, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind. Das Wahrgenommenwerden, das Ausgegebenseyn als Wahrnehmung nennen wir eben Wahrheit, Nehmen des Wahren, und so wird uns die Ueberzeugung von der

Wirklichkeit der Gegenstände „ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von fern die Erzeugung des Begriffs von Ursach und Wirkung anzufangen" (S. 176). Noch deutlicher setzt er seine Ansicht in demselben Gespräche von S. 228 an auseinander. Es wird die Frage aufgeworfen, wie wir die wirklichen Gegenstände von denen der Träume unterscheiden können. Jac. antwortet zuerst mit einem Wortspiel: „Vom Träumen läßt sich das Wachen nicht unterscheiden, wohl aber vom Wachen das Träumen." Dies erklärt er dann später so: Zu jeder Unterscheidung gehören zwei Dinge. Vorstellung des „Wachens" und „Träumens" sind doch nun an sich nichts als Worte, denen aber gewisse Seelenthätigkeiten entsprechen als das durch die Worte Bezeichnete und bei ihnen Gedachte. Es sind aber verschiedene Worte, offenbar aus dem einfachen Grunde, weil die Thätigkeiten verschieden sind, welche sie bezeichnen. Das muß auch der Idealist zugeben. Sind die Thätigkeiten aber verschieden, nun so sind sie eben nicht dieselben, sind von einander unterschieden für unser Bewußtseyn, und es ist eine wunderliche Thorheit, noch außer diesem ursprünglichen Unterschiede einen abgeleiteten (durch Beweise) zu verlangen. Eben so nun verhält es sich mit dem Unterschiede der blosen Vorstellungen des wachenden Zustandes von wirklichen Wahrnehmungen. Auch diese unterscheiden sich durch und an sich selbst, und wenn wir über diesen Unterschied zuweilen zweifelhaft werden, so kommt Dies nur daher, weil uns nicht immer beide Glieder desselben gegenwärtig sind. „Wer nie gewacht hätte, könnte nie träumen; und es ist unmöglich, daß es ursprüngliche Träume, einen ursprünglichen Wahn gebe." (S. 233) Eben so, wer nie wirkliche Dinge wahrgenommen hätte, könnte nicht im Gegensatze mit denselben von blosen Vorstellungen reden. Daher Jacobi nicht mit Unrecht hinzufügt: „Wer über seinen Vorstellungen und den Vorstellungen von seinen Vorstellungen aufhöre die Dinge selbst wahrzunehmen, der fange an zu träumen." „Und das sey leider der Fall bei den meisten Philosophen, und das Schlimmste bei diesen philosophischen Träumen, daß man in sie sich immer tiefer hineinträume, während man doch aus den anderen nach kurzer Zeit wieder erwache und dann des Unterschieds zwischen Traum und Wirklichkeit inne werde." — Auch den Grund des Mißlingens aller bisherigen Beweise für die Wirklichkeit der Außenwelt deckt er trefflich auf. In den Wahrnehmungen, sagt er, als Wahrnehmungen, muß Etwas seyn, was in den blosen Vorstellungen nicht ist; sonst könnten sie nicht beide von einander unterschieden werden. Nun betrifft aber dieser Unterschied gerade das Wirkliche, und sonst gar nichts.

Alles Beweisen aber geschieht durch Begriffe, Begriffe sind blose Vorstellungen; wie will ich also, ohne über die Begriffe hinauszugehn, zu den Wahrnehmungen gelangen und aus jenen für sich allein diese ableiten? Wie darf man sich daher wohl über das Mißlingen dieser Aufgabe wundern? Man gebietet ja, ein gewisses Ziel zu erreichen, zugleich mit dem Verbote, aus einem Kreise hinauszugehn, der dieses Ziel nicht in sich faßt. — Eben so trefflich, und noch lange nicht genug erwogen und für eine gründliche Darstellung der Philosophie benutzt ist, was er S. 222 und folg., und später S. 263 u. folg., besonders aber S. 268 und folg., über das Wesen der Vernunft, ihren Unterschied von der thierischen Vorstellungskraft und die in ihr selbst möglichen Grade der Vernünftigkeit sagt, mit einer kräftigen Bündigkeit, die keinen Auszug verstattet. Wir erlauben uns daher nur, auf die meisterhafte Deduction von Kants reiner Vernunft von neuem aufmerksam zu machen (S. 219): „Leeren Sie Ihr Bewußtseyn rein aus von allem materiellen Inhalt; es darf nichts von der Erfahrung allein Herrührendes, ihr allein Angehöriges darin zurückbleiben." „Es ist unmöglich, daß nicht in demselben Augenblick eine in sich bestehende, aus sich allein hervorwirkende Kraft, daß nicht reine Vernunft sich Ihnen unwiderstehlich offenbarte." So machte denn schon Jacobi darauf aufmerksam, daß, trotz aller feierlichen Protestationen, Kants reine Vernunft (und in und mit ihr zugleich alle untergeordneten Formen derselben: Zeit, Raum, die Kategorien, die Sittengesetze rc.) doch im Grunde nichts Anders sind, als Abstracta, Begriffe, wie alle anderen. Daher Jacobi sehr richtig sagt, diese reine Vernunft müsse sich überall nachweisen (d. h. ihr Begriff sich bilden) lassen, wo nur Spontaneität mit Bewußtseyn sey; nur unter den verschiedensten Gestaltungen, in seinem Hühnerhunde z. B. ganz anders, als in seinen Wetterfischen.

Auch in diesen Puncten also trifft Jacobi's Ansicht, nach unserm Urtheil, die wahre Lage der Dinge, und wir wüßten in der That (außer den wenigen Erläuterungen, die wir zuweilen bei der Auseinandersetzung seiner Meinungen eingeschoben) nichts hinzuzusetzen. Auch ist seine Ansicht bis hierher frei von allen Störungen der „Andacht;" sie ist vielmehr streng speculativ und tief im menschlichen Bewußtseyn gegründet. Aber wie lehrt er nun weiter über das, was wir von den objectiv wirklichen Dingen erkennen? und über die Art und Weise, zu dieser Erkenntniß zu gelangen? Ueber diesen innersten Mittelpunct der jacobischen Philosophie, in dem sich nun auch seine Irrungen immer deutlicher zeigen werden, müssen wir uns nun etwas weitläuftiger auslassen.

Jacobi hatte gegen Lessing die Bündigkeit der Folgerungen im Spinoza unbedingt zugegeben. Aber dennoch bekannte er ihm frei, er glaube „an eine verständige persönliche Ursache der Welt" und rechtfertige diesen Glauben auf eine Weise, die er selbst (Thl. IV, Abth. 1, S. 59) einen „salto mortale" nennt. Hierauf hatte ihm Mendelssohn geantwortet (S. 209): „Ihr ehrlicher Rückzug unter die Fahne des Glaubens ist völlig in dem Geiste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philosoph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken, ihm Zweifelsknoten vorzuschlagen, die ihn wie Irrlichter aus einem Winkel in den anderen locken und seinen sichersten Griffen immer entschlüpfen." Vorwürfe, welche Jacobi um so empfindlicher treffen mußten, da sie mit seiner eigentlichen Ansicht auch nicht in der entferntesten Berührung standen. Er antwortete mit folgenden merkwürdigen Worten, die wir ihrer Wichtigkeit wegen, mit geringen Auslassungen, ganz geben wollen: „Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben." — „Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist? und wie kann sie uns bekannt seyn anders, als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht *allein* keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist (also ihren Grund in sich selbst hat)." — „Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft von ihm allein empfangen. Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhaft-wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder blos Empfindung, noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden: denn ohne Du ist das Ich unmöglich. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen" (S. 210. 11).

Und späterhin sagt Jacobi noch einmal (S. 223) mit klaren Worten: „Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, dessen Princip Offenbarung ist.“ „Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube.“ —

Ueber diese Stellen nun, welche Jacobi in den Briefen über Spinoza bekannt machte, erhob sich von allen Seiten ein gewaltiges Geschrei. Man warf ihm vor, er habe die Vernunft gelästert, weil er behauptet, daß sich das Daseyn Gottes, nach der Lehre der Christen, nicht apodiktisch darthun, und die Einwürfe dagegen nicht befriedigend widerlegen ließen; er sey ein Schwärmer und wolle dem blinden oder gar dem Wunderglauben forthelfen und die Rechte der Vernunft untergraben, indem er hinterlistig sogar die Erfahrung von jenem ableite. Ganz ohne Schuld war Jacobi nicht; denn wenn auch wir, mit Hülfe seiner späteren Erklärungen, über den wahren Sinn der angeführten Stellen nicht zweifelhaft sind, so können wir doch nicht Dasselbe von der damaligen Zeit fordern, und es ist nicht zu leugnen, daß der ganze Schluß der Schrift über die Lehre des Spinoza überaus unbestimmt und in einem eignen, täuschenden Helldunkel gehalten ist. Jacobi rechtfertigte daher den Gebrauch des Wortes „Glaube“ zuerst in der Rechtfertigung wider Mendelssohns Beschuldigungen durch Stellen aus Kants Kritik, in welchen es von Kant selbst gebraucht wird (vergl. Thl. IV, Abth. 2, S. 256—259) und Hemsterhuis (S. 260 und folg.); dann in der Schrift über Idealism und Realism durch Stellen aus derselben allgemeinen Literaturzeitung, in welcher er so sehr darüber getadelt worden, daß er „unnöthig die ersten Begriffe der Vernunftlehre verwirre, den gemeinen Sprachgebrauch verdrehe und einer Wortspielerei wissenschaftlichen Werth beilege, um den Schein zu gewinnen, als hätte er etwas Neues gesagt;“ zuletzt endlich durch Stellen aus „Hume's Essays,“ in welchen das Wort „Glaube“ gerade von den Wahrnehmungen beständig wiederkehrt. Auch die Worte „Offenbarung“ und „unmittelbare, wunderbare Offenbarung“ suchte er zu vertheidigen. Denn wenn man die Gründe für den Satz, daß unser Bewußtseyn schlechterdings nichts Anderes, als blose Bestimmungen unseres eignen Selbst zum Inhalt haben könne, gehörig ausführe, so stehe der Idealism, als mit der speculativen Vernunft allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da. Bleibe nun der Realist demohnerachtet ein Realist und behalte den Glauben, daß zum Beispiel das, was wir Tisch nennen, keine blose Empfindung, kein nur in uns selbst befindliches Wesen, sondern ein von unserer Vorstellung unabhängiges Wesen außer uns sey, das von uns nur wahrgenommen

werde, so sey die Offenbarung, der er sich hierdurch rühme, in Wahrheit eine **wunderbare** zu nennen. Und zugleich sey sie eine **unmittelbare**, „weil wir das eigentlich Mittelbare davon nicht kennen." Aber deswegen zu leugnen, daß sie durch natürliche Mittel dennoch geschehe; oder, wie der Idealist, das *Factum* selbst, als der Vernunft entgegen, zu verwerfen, das sey beides dem echten philosophischen Geiste nicht gemäß." (Thl. II, S. 168.)

Wir wollen über die Worte „Glaube" und „Offenbarung" weiter nicht streiten. Jacobi selbst hat in der 1815 gegebenen Einleitung in seine Philosophie erklärt, er spreche sich nicht von aller Schuld bei den hieraus entstandenen Kämpfen frei. Er habe nämlich **Verstand** und **Vernunft** nicht scharf und bestimmt genug unterschieden. Vernunft sey nicht allein das Erzeugniß eines „auf Sinneserfahrung allein sich stützenden Reflexionsvermögens" (wie sie alle Philosophen von Aristoteles bis Kant, sowohl die sogenannten rationalistischen, wie Leibnitz, Wolf und Sulzer, als die ausdrücklich blos sensualistischen, wie Locke, Condillac und Bonnet, betrachtet), „sondern ein **eigenthümliches Organ des Menschen**, ihn vom Thiere **absolut** unterscheidend durch die in diesem Organ vermittelte Offenbarung des Uebersinnlichen. Das **Bewußtseyn** der Vernunft werde uns freilich erst durch die Auffassung des Verstandes, aber die Vernunft sey keineswegs (wie er sie früher mit allen *gleichzeitigen* Philosophen verstanden) als Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, nur eine höhere, vollkommnere Aeußerung, eine Steigerung des Verstandesgebrauchs, sondern **das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen**, mit der vollen Zuversicht zu der objectiven Gültigkeit dieser Voraussetzung," also eben das, was er früher unter dem Namen **Glaubenskraft**, als ein Vermögen **über** der Vernunft, bezeichnet. (Thl. II, S. 7—11.)

Die früher gebrauchten **Ausdrücke** also hat Jacobi gewissermaßen widerrufen, wenigstens so weit sie seinen Gegensatz gegen die **Vernunft** betreffen. Seinen Gegensatz gegen **Kant** aber und seine eigne Grundansicht hat er bis zuletzt unverändert behalten. Denn auch in der angeführten Einleitung noch erklärt er das Streben des Kriticism, **hintennach** die früher gänzlich vernichtete Realität zu retten und sich von dem Nihilismus frei zu machen, für vergeblich. „Der Kriticism untergräbt zuerst, der Wissenschaft zu Liebe, theoretisch die Metaphysik; dann, weil nun alles einsinken will in den weit geöffneten Abgrund bodenloser Subjectivität — wieder, der Metaphysik zu Liebe, praktisch (eben in der Kritik der praktischen Vernunft) die Wissenschaft" (S. 44).

Er hatte früher behauptet, „wenn unsere Sinne uns gar nichts von der Beschaffenheit der Dinge lehrten, nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß sie außer uns wirklich vorhanden seyen; und wenn sich unser Verstand blos auf eine solche gar nichts von den Dingen selbst darstellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit beziehe, um durchaus subjectiven Regeln durchaus subjective Formen zu verschaffen, so wisse er nicht, was er an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als daß er damit lebe, aber im Grunde nicht anders, wie eine Auster, damit lebe. Er sey ja dann alles, und außer ihm im eigentlichen Verstande nichts. Und sein Ich, sein Alles, sey dann am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas, die Form einer Form, gerade so ein Gespenst, wie die anderen Erscheinungen, die er Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnungen und ihre Gesetze." Und wie früher, so behauptet er noch damals, „daß Wahrnehmung im strengsten Wortverstande sey, und daß ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden müsse" (S. 34). „Alle unsere Erkenntnisse wären in vollem Maße objectiv, so daß sie auch im göttlichen Verstande anzutreffen seyn müßten, nur nicht auf eine eingeschränkte, endliche, sondern auf eine alle Verhältnisse zugleich umfassende, unendliche Weise" (S. 37).

Wie aber ist dies möglich? wird man sagen. Wie konnte Jacobi sich so offenbar selbst widersprechen? Er, der in der vorher angeführten Stelle (Thl. II S. 167) frei und unumwunden bekennt, auch nach seiner Ueberzeugung stehe, wenn man die Gründe recht erwäge, der Idealism als mit der speculativen Vernunft allein verträglich da? Wie war es ihm möglich, diese so klare, so laute, so unabweisbare Stimme der speculativen Vernunft in sich zur Ruhe zu bringen? Oder nahm er zwei Vernunften in sich an, von denen die eine (doch eben so wohl, als die andere, Stimme des wahrhaftigen Gottes im Menschen) eine Lügnerin sey? Hier muß Rec. eine Verständigung Jacobi's mit sich selbst und mit seinen Gegnern durch Aufstellung der nach seiner Meinung allein haltbaren philosophischen Ansicht versuchen.

Als über allen Zweifel erhaben müssen wir an dem Satze Jacobi's gegen Kant festhalten, daß gar nicht die Rede seyn könne von einer nicht objectiven, nicht mit ihrem Gegenstande übereinstimmenden Erkenntniß, wenn wir nicht eine objective, mit ihrem Gegenstande übereinstimmende aufzuweisen vermögen, in Vergleich mit der eben jene eine nicht objective genannt

wird. Ist also alles, was wir erkennen, außer uns und in uns, nur Erscheinung, dem kein Ding an sich entspricht, so können wir dem Nihilismus nicht entgehn, wir fallen ihm ohne Rettung in die Arme, und zwar dem ungründlichsten, augenscheinlich falschen Nihilismus, weil uns eben gar keine Erkenntniß gegeben ist, im Gegensatze mit welcher wir die unsere als Nihilism anklagen dürften. Diese Anklage selbst also erscheint als eine unerwiesene, völlig leere Erdichtung. Besitzen wir aber ein „Erkennen an sich," und vermögen wir dieses als solches für jedes menschliche Bewußtseyn darzuthun, dann ist für uns ein gründliches Urtheil über jede Erkenntniß möglich, indem wir es mit jenem zusammenhalten; und wir können den so lange und mit solcher Erbitterung geführten Streit zwischen Dogmatism und Scepticism mit absoluter Bestimmtheit entscheiden.

Nun behauptet Rec. (und mit dieser Einen Behauptung, wenn sie sich als wahr bestätigt, ist das ganze Räthsel gelöset), daß wir allerdings ein Erkennen an sich besitzen, ein Erkennen, welches mit dem erkannten Gegenstande nicht nur in diesem und jedem einzelnen, nicht nur nach einer dunkeln und ungewissen Analogie übereinkommt, sondern mit ihm Eines und Dasselbe ist. Dieses Erkennen ist das Erkennen unserer selbst. Wer auf seine Seelenthätigkeiten und ihre Verknüpfung mit angestrengter Aufmerksamkeit achtet, der wird sich bewußt werden, daß, was man Vorstellung eines Gedankens, Vorstellung eines Gefühls, Vorstellung einer Begierde nennt, durchaus nichts Andres ist, als die mehr oder weniger vollständige Wiederholung dieses Gedankens, Gefühls oder Begehrens, nur in Einen Moment zusammengefaßt mit irgend einer anderen Seelenthätigkeit, zu der sie im Verhältnisse des Subjectes zum Prädicate steht, und durch welche eben ein Urtheil über sie, als Seelenthätigkeit, gedacht wird. Nichts also, als dieses Verhältniß, mithin etwas ganz außer der genannten Seelenthätigkeit Liegendes, macht den Unterschied aus, warum wir sie nur statt Gedanken ꝛc. Vorstellung eines Gedankens, Gefühls oder Begehrens nennen; und an sich, d. h. eben unabhängig von diesem ganz außerhalb liegenden Verhältnisse betrachtet, ist die Vorstellung einer Seelenthätigkeit mit ihr selbst Ein und Dasselbe. Kants Lehre vom inneren Sinne (als einem Wahrnehmungsvermögen für unsere eignen Seelenthätigkeiten, welches dazu eine gewisse Form (der Zeit) hinzubringe, und dadurch auch die Erkenntniß unserer selbst verfälsche, zur blos subjectiven Erscheinung mache), ist eine Erdichtung, der nichts in dem menschlichen Geiste entspricht. Vielmehr nehmen wir uns selbst ganz unvermittelt, eben rein durch Nachbildung, durch Wiederholung unserer selbst wahr, und

haben also in dieser Erkenntniß den geforderten festen Maßstab, den Maßstab einer vollkommen objectiven Erkenntniß, einer Erkenntniß, die zugleich auch der erkannte Gegenstand ist. Denn wie sollte der Mensch nicht er selbst seyn? Dieses „Ding an sich" nun (d. h. welches wir erkennen, wie es an sich, wie es unabhängig von seiner Erkenntniß, von seiner mit ihm selbst übereinstimmenden Wiederholung ist), als welches die menschliche Seele sich gezeigt hat, ist (ein nach den Ansichten der neuesten Philosophie freilich unerwartetes Resultat) wirklich in der Zeit; das successive Nacheinanderseyn, das Verändert werden rc. also Prädicate, welche dem An-sich der menschlichen Erkenntniß wahrhaft objectiv zukommen.

Haben wir nun in diesem Puncte für Jacobi gegen Kant entschieden, nach dessen Lehre dem Menschen auch sein eignes An-sich ewig verborgen, ja, ob es ein solches gibt, überhaupt problematisch bleibt, so müssen wir dagegen in Bezug auf die Welt außer uns gegen Jacobi entscheiden. Nicht als ob wir dieser alle objective Realität absprächen (vielmehr kommt ihr eine solche allerdings zu, wie wir sogleich zeigen werden); aber so wie wir sie wahrnehmen, sind die Dinge nicht, unsere Erkenntniß von ihnen stimmt nicht mit ihrem Gegenstande überein. Dies läßt sich für jedes vorurtheilsfreie, gesunde menschliche Bewußtseyn mit derselben absoluten Gewißheit, wie der frühere Satz, erweisen. Wir können uns, hört man ja oft im Leben, in diesen oder jenen Menschen, in dieses oder jenes Gefühl rc. nicht hineindenken; was heißt das anders, als: die Vorstellung, die Erkenntniß, welche wir von ihnen in uns bilden, will ihrem Musterbilde (ihrem Gegenstande) nicht völlig gleich, nicht mit ihm übereinstimmend werden, was wir nämlich aus gewissen Merkmalen ersehn, die uns der Andere von jenem Musterbilde angegeben. Jede fremde Seelenthätigkeit nämlich stellen wir durch ihre Nachbildung in uns, also auch durch sie selbst, auch wie sie an und für sich ist, vor, auch bei ihr also stimmt die Erkenntniß mit ihrem Gegenstande überein, ist mit ihr (wenigstens so weit es in verschiedenen Menschen seyn kann, und das Uebrige geht uns nichts an) Eines und Dasselbe. Um aber diese Nachbildung möglichst vollkommen zu vollziehn, müssen wir eben gewissermaßen derselbe Mensch mit dem Anderen seyn, den wir vorstellen; und wo die Verschiedenheit zu groß ist, da gestehn wir allgemein die Mangelhaftigkeit, die Subjectivität unserer Erkenntnißkraft für diese oder jene Seelenthätigkeit zu. Und nun fragen wir jeden gesunden Menschenverstand: wenn (wie man allgemein zugesteht), nicht einmal unsere Erkenntniß fremder

Seelen, die uns doch so sehr ähnlich sind, in allen Fällen mit den erkannten Gegenständen (den Seelen) übereinstimmt; wenn diese Uebereinstimmung (wie ebenfalls allgemein zugestanden wird) bei der Vorstellung thierischer Seelenthätigkeiten (auch derjenigen Thiere, welche dem Menschen am nächsten stehn) schon fast ganz verschwindet: soll diese Uebereinstimmung bei der Vorstellung von Pflanzen und Steinen wieder eintreten? Gewiß, wer hier nicht mit einem herzhaften „Nein" antwortet, mit dem läßt sich nicht weiter über philosophische Gegenstände streiten. Oder was hat das äußerlich wahrgenommene Ding, welches wir unsern Körper nennen, seinem Wesen, seiner Natur nach, mit uns selbst, mit unserer erkennenden Seele gemein? Offenbar nicht das Geringste. Wer nur menschliche Körper wahrgenommen hätte, von der menschlichen Seele aber nichts wüßte (freilich eine unmögliche Voraussetzung; denn um jenes zu vermögen, muß er ja menschliche Seele seyn; aber wir wollen sie auf einen Augenblick als möglich setzen), der würde aus jenen von dieser auch nicht den mindesten Begriff, nicht die leiseste Ahnung erhalten. Durch den Anblick des Ohres würde er nichts erfahren von dem, was Hören ist ꝛc.; seine Erkenntniß also würde auch nicht im Geringsten mit demjenigen Seyn des Gegenstandes übereinstimmen, dessen wir durch die unmittelbare Erkenntniß unserer Seele gewiß sind. Eben so wenig lehrt uns daher das Sehen eines Eichbaums, eines Stücks Bernstein ꝛc., wie dem Eichbaum, dem Bernstein zu Muthe ist, und das erst würde uns doch von ihrem realen Seyn, von ihrem „An-sich" Erkenntniß, oder, mit anderen Worten, eine Erkenntniß geben, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimmte. Man wolle übrigens nicht aus diesen letzten Worten schließen, daß wir dem Eichbaum, dem Bernstein ꝛc. eine Seele zuschreiben; eben so wenig als wir durch die früher aufgeworfenen Fragen behaupten wollen, die menschliche Seele sey mit ihrem Leibe ein und dasselbe „Ding an sich," und dieser nur die Erscheinung von jener. Ueber Beides zu entscheiden, ist die menschliche Erkenntnißkraft zu schwach; beide Fragen werden ihr stets Probleme bleiben. Genug, daß wir zur klaren Einsicht gelangt sind, daß die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande in dem Maße abnimmt, als wir von dem Menschen zu unvollkommenen Geschöpfen (d. h. ja eben, zu von ihm also auch von seinem Erkennen, verschiedneren Gegenständen) hinabsteigen, und daß uns die Sinne von dem wahren Wesen, der reinen Objectivität der Dinge nicht das Mindeste offenbaren. Denn eine solche Offenbarung haben wir ja nicht einmal bei der Wahrnehmung des menschlichen Leibes durch

die Sinne, noch viel weniger also bei unähnlicheren Gegenständen. Und so ist dann für jede gesunde Menschenvernunft die Meinung der neueren Naturphilosophie mit absoluter Bestimmtheit widerlegt, welche, nach Plato's Vorgange, den von den sinnlichen Wahrnehmungen abgezogenen Begriff als mit dem Wesen der wahrgenommenen Dinge übereinstimmend, und die Wissenschaft als eine Erkenntniß setzt, welche die Welt erkenne, wie sie an sich ist. Nur von uns selbst und von anderen Menschen haben wir eine solche Erkenntniß, weiter aber erstreckt sich dieselbe durchaus nicht. Die Natur der übrigen Dinge bleibt uns ewig verschlossen, wir wissen nur negativ, daß sie mit den Wahrnehmungen unserer Sinne nicht übereinkommen. Unsere Gesichtswahrnehmungen eines Stücks Bernstein sind durch und durch menschliche Seele, durchaus nicht und auf keine Weise Bernstein. Und so, im Allgemeinen, sind die außer uns seyenden Dinge nicht räumlich ausgedehnt, denn die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung durch den Gesichtssinn und durch die von ihm abgeleiteten Einbildungsthätigkeiten ist ja etwas rein Subjectives, der äußeren Realität Ermangelndes; eine Form für die Erkenntniß der menschlichen Seele, oder richtiger, ein Abstractum von den menschlichen Gesichtswahrnehmungen; denn nicht einmal die übrigen Sinne haben an der Vorstellung der räumlichen Ausdehnung Antheil. Wie durch die deutliche Erkenntniß des Satzes, daß wir unsere Seelenthätigkeiten durch sie selbst und unverfälscht vorstellen, (dessen, wie gesagt, jede gesunde Menschenvernunft, bei scharfer Selbstbeobachtung, inne werden muß) der Idealismus, so ist durch die deutliche Erkenntniß des zweiten Satzes, zugleich mit dem Spinozismus und der neueren Naturphilosophie, Jacobi's Realismus ohne allen Zweifel und für immer widerlegt. Als die wahre Philosophie zeigt sich diejenige Vorstellungsart, die, auf dem Puncte, auf welchen die menschliche Erkenntniß durch ihre Natur gesetzt ist, feststehend, nicht vorwitzig nach einem höheren oder niederen strebt, die sie ja doch nie zu erreichen vermag. Der Mensch ist und bleibt durchaus Mensch und kann nichts Anders werden, als Mensch, kann nicht, auch nicht in seinem Vorstellen, Stein werden oder Pflanze oder unvernünftiges Thier. Die wahre Philosophie also ist Realismus in Bezug auf die menschliche Seele, in Bezug auf alles andere Seyn aber ein beschränkter Idealismus.

Woher aber nennen wir denn nun, könnte man noch einwenden, eine gewisse äußere Wahrnehmung ausschließend unseren Körper? Und warum sind wir in Bezug auf das äußere Da-

seyn nicht Egoisten (wie Fichte), sondern nehmen außer unserer Seele noch andere Seelen, ja noch anderes real Seyende an, bekennen uns also in Bezug auf jene zu einem vollkommenen, in Bezug auf dieses (den Gegenstand der nicht-menschlichen Wahrnehmungen) wenigstens zu einem beschränkten Realismus? Diese Fragen können zugleich beantwortet werden. Einer Realität außer uns werden wir nämlich allerdings durch einen Schluß gewiß, durch den sogenanten Schluß nach der Analogie, der aber in seinem Ursprunge nicht mehr ist, als eine einfache Gedankenassociation, und auch im Grunde nie mehr wird, aber dennoch, als solche, für jedes gesunde menschliche Bewußtseyn absolute Nothwendigkeit hat. Wir können dies hier natürlich nicht weitläufig erörtern, sondern nur den Grundzügen nach darstellen. Eben so, wie das Gesichtsbild eines Baches und sein Rauschen für uns Ein Ding werden einzig und allein durch ihr unabweisliches Nebeneinanderseyn für jeden Sehenden und Hörenden (an und für sich haben beide Wahrnehmungen gar nichts mit einander gemein): so werden auch die Wahrnehmungen, welche unsern Körper ausmachen, durch ihr unabweisliches Zusammenseyn Ein Ding mit unseren Seelenthätigkeiten (gewisse Erscheinungen also, mit gewissen durch sie selbst vorgestellten Dingen). Und indem nun bei dem Anblick eines fremden menschlichen Körpers, nach der durch jenes unabweisliche Zusammenseyn angeknüpften Association, die Vorstellungen von Seelenthätigkeiten (von einem unserer Seele ähnlichen „An sich") in uns geweckt werden: so schreiben wir auch fremden menschlichen Körpern ein solches „An sich" zu, werden also durch diese nothwendige Gedankenassociation in Bezug auf sie Realisten. Nicht dabei allein aber bleiben wir stehn, sondern wie bei diesen Wahrnehmungen, so steigt uns auch bei allen anderen die Vorstellung eines auch unabhängig von unseren Vorstellungen vorhandenen Seyns auf, dessen wir uns zugleich, als mit diesem mehr oder minder übereinstimmend, bewußt sind, je nachdem die darauf als Erkenntnißgrund hinleitende Wahrnehmung sich den Wahrnehmungen unseres Leibes nähert, oder von ihnen abweicht. Wir werden also mit unabweisbarer Nothwendigkeit für das ganze Gebiet unserer Wahrnehmungen Realisten, wir wissen von einem Seyn außer uns (und zwar durch eine vermittelte Erkenntniß, durch einen Beweis) so gewiß, wie wir von irgend etwas Anderem wissen; aber kraft eben dieses Wissens schränken wir die Uebereinstimmung der vom fremden Seyn gewonnenen Vorstellungen mit ihrem Gegenstande auf die Erkenntniß des menschlichen Seelenseyns ein, von welchem hinab, in ununter-

brochener Stufenfolge, die Vorstellungen, welche wir nur in dunklen Analogien bilden, von dem Seyn immer mehr sich entfernen Mußten wir also auch gegen Kant dem Scharfsinne Jacobi's fast in allen Puncten recht geben, so ist doch auch in den Ansichten dieses Letzteren die Wahrheit auf das innigste mit Irrthum verwebt. Er hat vollkommen recht, wenn er alle für ein den Vorstellungen zum Grunde liegendes Seyn aufgestellten Beweise für verlorene Mühe, für ein thörichtes Bauen auf nichts erklärt, so lange man ihm nicht zu jenem Wissen, als vermitteltem, ein unmittelbares aufweisen könne, durch welches jenes vermittelt werde; aber er hat unrecht, wenn er dieses Wissen als Glauben bezeichnet. Die Philosophie kann, wie wir schon oben erinnert, nur vom Glauben wissen, nicht den Glauben, und so wäre es also gewiß ein großes Unglück, wenn der menschlichen Vernunft kein unmittelbares Wissen gegeben wäre, welches dennoch Wissen ist. Wir besitzen ein solches in jedem einfachen, d. h. zu seiner Gewißheit keines anderen Urtheils bedürfenden Urtheile, und haben in einem solchen Grundwissen auch die Ueberzeugung von einem dem Vorstellen entsprechenden Seyn, von dem Seyn unserer Seele aufgewiesen. Jacobi hat also recht, wenn er alles Bestreben, das Bewußtseyn der gesunden Menschenvernunft von einer Beziehung der Sinnenwahrnehmungen auf ein Seyn außer uns zu rechtfertigen, ohne eine unmittelbare Gewißheit von einem Seyn, für ungereimt erklärt, aber daraus folgt noch nicht, daß jenes Bewußtseyn selbst die unmittelbare Gewißheit enthalten müsse. Vielmehr haben wir deutlich gezeigt, wie dasselbe allerdings eine vermittelte Ueberzeugung und in einen Beweis auflösbar ist. Endlich hat sich auch die von Jacobi überall behauptete Uebereinstimmung der Sinnenwahrnehmungen mit dem ihnen verbundenen Seyn, wie Rec. hier nur andeuten konnte, als irrig erwiesen. So gewiß auch Jacobi dieselbe in dem Bewußtseyn der gesunden Menschenvernunft ausgesprochen glaubte, so war dies doch nur ein trügerischer Schein. Ihre klaren Aussprüche stimmen vielmehr vollkommen mit demjenigen überein, was wir als Erkenntniß des philosophisch durchgebildeten Bewußtseyns dargestellt haben.

Nach diesen Grundansichten einer auf das, was da ist, begründeten Philosophie können wir dann auch Jacobi's Verhältniß zu Fichte vollständig beurtheilen, wie es sich in dem 1799 herausgekommenen, anfangs ohne die Absicht einer öffentlichen Bekanntmachung abgefaßten Schreiben „Jacobi's an Fichte" offenbart. Auch hier finden wir auf beiden Seiten eine wunderbare und nur auf die angegebene Weise klar zu lösende Mischung

von Recht und Unrecht. In Bezug auf Jacobi tritt diese schon in der Vorrede deutlich hervor, wo er auseinandersetzt, wie ihm Fichte und Kant gegen einander stehn. Er ziehe Kant unbedenklich jenem vor und müsse es nach seiner Eigenthümlichkeit. Denn da er (vgl. Thl. III, S. 6 u. ff.) das Bewußtseyn des Nichtwissens für das Höchste im Menschen, und den der Wissenschaft unzugänglichen Ort dieses Bewußtseyns für den eigentlichen Urquell des Wahren halte, so müsse ihm an Kant gefallen, daß er lieber am System, als an diesem heiligen Orte sich versündigen wolle, d. h. daß er zuletzt doch wieder „um der Metaphysik willen praktisch die Wissenschaft zerstöre," indem er seinen eignen Principien entgegen, ein reales Ding und einen Gott annehme. Fichte dagegen versündige sich an der Majestät der höchsten Wahrheit, indem er von dem Standpuncte der Speculation, als dem angeblich höchsten, als dem Standpunct der Wahrheit selbst, auf jene heilige, göttliche Wahrheit herabsehn wolle. Man werde ihm einwenden, was er an Kant als Tugend verehre, sey eben Inconsequenz; dieser bleibe ja auf halbem Wege stehn, während Fichte nichts gethan, als den von Kant einmal eingeschlagenen Weg fest und mit sich selbst einstimmig verfolgt; das gebe er alles gern zu, wisse er eben so wohl, als seine Gegner, aber dennoch gefalle Kants Inconsequenz ihm besser, als Fichte's Consequenz. — Man sieht also schon aus dieser Einleitung, wie Jacobi bei diesem Streite die Rechte der Speculation ganz durch seine mißverstandene Andacht niederschlug; aber wir müssen doch seinem Gedankengange noch weiter nachgehn, weil er dies hier so offen thut, wie nirgend anders, und dadurch ohne sein Wissen die herrlichsten Aufschlüsse über das Wesen der Philosophie gibt. Gleich S. 9 nennt Jacobi seine eigne Lehre eine „Unphilosophie," die ihr Wesen habe im Nicht-Wissen, dagegen die Fichte's ihr Wesen im Wissen habe, und „somit nach seiner innigsten Ueberzeugung allein Philosophie im strengeren Verstande genannt zu werden verdiene." Gewiß mehr als Scherz bei Jacobi, und doch ist seine Unwissenheit auf keine Weise die sokratische, da er ja durch und in dem Glauben auch des Wissens genug zu besitzen meinte. Den Geist der speculativen Philosophie, ihr unablässiges Bestreben setzt er darin, daß sie die dem natürlichen Menschen gleiche Gewißheit der zwei Sätze: „Ich bin" und „es sind Dinge außer mir," ungleich zu machen suche. Ein sehr natürliches Bestreben, wie wir gesehn haben, da diese Gewißheit, wenigstens in Bezug auf die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten, wirklich in hohem Maße ungleich ist, nicht nur für die Philosophie, sondern auch für

die in sich klare gesunde Menschenvernunft. Wenn aber Jacobi im Folgenden Fichte „den Messias der speculativen Vernunft, den echten Sohn der Verheißung einer durchaus reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie" nennt, so möchte dieses Lob, zu Gunsten der Philosophie, ein wenig zu umschreiben seyn. Uebrigens hat Jacobi von den Erfordernissen der wahren Philosophie die deutlichsten und richtigsten Begriffe. Er sey mit Fichte einverstanden, sagt er S. 15 u. 16, daß die Wissenschaft, als solche, in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes bestehe und nichts Anderes sey, als dieses in Gedanken Hervorbringen selbst. Das Ich sey allein Wissenschaft an sich (Object-Subject) und dadurch Princip und Auflösungsmittel aller Erkenntnißgegenstände, das Vermögen ihrer Destruction und Construction. Wir begriffen eine Sache nur, insofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehn, werden lassen könnten (S. 20), und daher „müßten aus dem Ich allein alle Wissenschaften construirt werden können, insofern sie construirbar, d. h. insofern sie Wissenschaften seyen" (S. 23). Was kann wahrer und einleuchtender gesagt seyn, nur daß man das Ich nicht im fichte'schen Sinne, als leeres, alles Inhalts beraubtes Abstractum der menschlichen Seelenthätigkeiten, sondern als den erfüllten und somit alles umfassenden Inbegriff aller in der Erfahrung gegebenen Seelenthätigkeiten betrachte. Außer dem Ich ist für uns auf diese Weise durchaus keine Erkenntniß; denn auch ein fremdes Ich bilden wir ja, indem wir es vorstellen, durch unser eignes Ich nach; und wird dieses dadurch reicher (wie durch jede neue Thätigkeit), so ist ihm doch dieser Reichthum nur geworden, indem er eben seyn, und das heißt doch „unser Ich" geworden ist. Auch die Wissenschaft jedes Realisten also, auch Jacobi's Wissenschaft ist ihrem Wesen nach nothwendig Entwickelung seines Ich, und in Beziehung darauf kann sich die wahre Wissenschaft von der falschen durchaus nicht unterscheiden. Dieser Unterschied beruht vielmehr einzig darauf, ob, was uns als wissenschaftliche Entwickelung geboten wird, eine wirklich wissenschaftliche, oder vielleicht irgend eine andere, nicht wissenschaftliche Entwickelung des Ich ist. Weshalb wir eben Jacobi's und Fichte's Philosophie mit vollem Rechte verwerfen zu können meinen. Wenn daher Jacobi, als im Gegensatze mit der von ihm aufgestellten Idee der Wissenschaft, sagt: „Ich verstehe unter dem Wahren Etwas, das vor und außer dem Wissen ist, das dem Wissen und Vermögen des Wissens (d. h. des vermittelten, abgeleiteten), der Vernunft (d. h. dem Verstande) erst einen Werth gibt; wenn er später (S. 34) hinzufügt, die

menschliche Vernunft sey lauter Wahrnehmung, innere und äußere, mittelbare und unmittelbare: so stehn diese Behauptungen mit unserer Idee der Wissenschaft durchaus nicht im Widerspruch, wir unterschreiben sie gern und willig. Die vorherbeschriebene wissenschaftliche Entwickelung des Ich muß nämlich doch *einen* (für unser menschliches Bewußtseyn) absoluten Anfangspunct haben, oder vielmehr (um nicht Mißverständnisse zu veranlassen) unendlich viele absolute Anfangspuncte, und diese aufzufinden ist Aufgabe der Wissenschaft, als eines geordneten Systems derjenigen wissenschaftlichen Entwickelungen, welche, ohne Wissenschaft zu seyn (d. h. ungeordnet), von der ersten Spur des Begriffbildens an in jedem Menschen vor sich gehn. In jeder ursprünglichen Seelenthätigkeit also (z. B. eben in jeder Wahrnehmung) ist uns ein absoluter Anfangspunct der Wissenschaft gegeben, nämlich ein solcher Punct im menschlichen Bewußtseyn, über den hinaus keine Wissenschaft kam, weil sie eben von *ihm* wirklich angefangen hat, noch ehe sie Wissenschaft war. Wenn daher Jacobi S. 30 u. 31 sagt, alle Philosophen wären darauf ausgegangen, statt zur Gestalt der Sache, zum Ursprunge des Wahren hin, vielmehr hinter die Sache, hinter den Ursprung des Wahren zu kommen; sie hätten auch diesen Ursprung wieder wissen (ableiten) wollen, unwissend, daß, wenn das ursprünglich Wahre gewußt (d. h. abgeleitet) werden könnte, es ja nicht das ursprünglich Wahre, sondern ein bloßes Geschöpf menschlicher Erfindung seyn könnte: so gilt dies nur von der falschen, sich selbst täuschenden Philosophie, während die wahre nie das ursprünglich Wahre verkennen, nie z. B. eine ursprüngliche Wahrnehmung, ein ursprüngliches Gefühl, ein ursprüngliches Begehren wird ableiten, construiren wollen. Hierin also hätte Jacobi den Fehler der fichteschen Speculation suchen, er hätte ihm nicht so unbedingt zugeben sollen (S. 23), daß „Reflexion und Abstraction Eins wären, eine Handlung des Auflösens alles Wesens in Wissen," und daß, was man involvirend (abstrahirend) erzeugt, eben so evolvirend wieder abgeleitet werden könne. Die Evolution ist keine wahrhaft wissenschaftliche Entwickelung des Ich; seine ganze Welt (was der Mensch von der Welt zu erkennen vermag) ist zwar Ich, d. h. menschliche Seelenthätigkeit, aber der menschliche Geist ist nicht an sich „Weltschöpfer, sein eigner Schöpfer;" und wenn daher Fichte, um das Ich zum Weltschöpfer, zu seinem eignen Schöpfer zu machen, auch „das Ich selbst wieder seinem Wesen nach vernichtete," es zum Begriff machte, damit es „ein reines absolutes Ausgehn, ursprünglich aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts" werde

(S. 22): so mußte dies eben seine ganze Philosophie zu einem leeren Hirngespinnste machen. Jacobi also sah wohl die Mängel der fichteschen Speculation, aber er sah sie nicht klar genug, nicht gesondert von Demjenigen in ihnen, was nicht Mangel war; wie ja überhaupt Jacobi's Tugenden und Fehler (nach unserer früheren Bemerkung) darin zusammengefaßt werden können, daß er zwar nicht blind war, wie leider die meisten Philosophen seiner Zeit, aber doch auch nicht mit genügender Schärfe nach allen Seiten um sich blickte. Am reinsten vielleicht spricht er den Fehler der falschen Speculation in der Einleitung in seine Philosophie (Thl. II, S. 63 ff.) aus. Er beklagt sich hier, daß der größere Theil der Philosophen nichts wissen wolle von einem gewissen Geiste, der unmittelbar in alle Wahrheit leite, sondern nur von einem gewissen Buchstaben, der den Geist entbehrlich mache, und den sie dann eben Wissenschaft hießen. Dieser solle das Besondere erkennen im Allgemeinen durch Begriffe, solle die Arten ableiten aus der Gattung. Zuletzt bilde dann diese Vernunft den „unendlich weiten Begriff eines All-Einen, den Ungedanken eines durchaus unbestimmten, zugleich einfachen und zweifachen, unendlichen Wesens: einerseits nämlich einer durchaus unbestimmten, unendlichen Materie, aus der sich eine Unendlichkeit endlich bestimmter, materieller Wesen, alle Körper mit ihren verschiedenen Eigenschaften physisch entwickeln; und andererseits eines durchaus unbestimmten, unendlichen, in seiner Unendlichkeit von sich nicht wissenden Denkens, aus welchem die Seelen zu den Leibern hervorgehn, jede zu jedem nothwendig sich gesellend." Diese Ungereimtheit erkannte Jacobi wohl, und das ist sein großes Verdienst; aber er hätte ihr nicht mit seiner Andacht allein entgegentreten, nicht darin allein ihre Falschheit finden sollen, daß (Thl. II, S. 319), nach ihr „das Wüste Ordnung und Gestalt erfunden habe, das Sinnlose Sinn und Besinnung, Wahrnehmung und Verstand, die Unvernunft Vernunft, Lebloses das Lebendige, überall — das Werk den Meister." Er hätte vielmehr den speculativen Irrthum speculativ nachweisen sollen durch eine lichtvolle Darstellung des wirklich in uns angelegten Wissens in seinen mannichfachen Gliederungen und Verkettungen. Dann wäre ihm die menschliche Erkenntnißkraft zwar nicht als mächtiger und umfassender (vielmehr ist sie noch beschränkter, als er sie darstellt), aber doch als in sich übereinstimmender und zusammenhängender, mehr als ein Ganzes, und nicht so in ihrem innersten Kerne trübe und dunkel erschienen. Dunkel und Finsterniß gibt es freilich für die menschliche Erkenntniß im Uebermaß, aber dies Dunkel umgibt, begränzt sie nur, und in

der menschlichen Seele selbst vermag sie alles mit ihrem Lichte zu erleuchten. Jacobi mußte, bei seinem in schöner Begeisterung glühenden Eifer gegen die falsche Speculation, ihr doch Recht geben, oder wenigstens gestehn, daß seine Ansicht speculativ gleich falsch sey, eben weil sein siegreicher logischer Enthusiasmus, nur von der Andacht angefacht, sobald er für diese Raum gewonnen durch die Niederlage der ihm entgegengesetzten Ansichten, ihn nicht weiter antrieb, die menschliche Erkenntniß durch Zergliederung in ihrem wahren Wesen kennen zu lernen. Sonst würde ihm auch diese Erkenntniß bei seinem Scharfsinne nicht haben fehlen können. Was nun den hier gefaßten Gegensatz betrifft, so können wir allerdings (wer wollte dies leugnen?) das Allgemeine vor dem Besonderen denken, d. h. das Denken jenes Ersteren, als Seelenthätigkeit, dem Denken des Letzteren vorangehn lassen; aber nie kann (die unerschütterliche Grundlage aller wahren Wissenschaft) das Besondere aus dem Allgemeinen, als seinem Erkenntnißgrunde, entwickelt werden; die Entwickelung dieses Letzteren vor Jenem also ist nicht diejenige Entwickelung, durch welche die Wissenschaft ursprünglich in uns wird, sondern eine erst hintennach entstandene; die vollkommenste Darstellung zwar und Wiederholung des Gewußten (weil sie die anschaulichste, bequemste ist), aber keineswegs ihre vollkommenste Erzeugung, von der sie vielmehr nicht die *geringste* Spur an sich trägt. — An dieser Erkenntniß laßt uns festhalten, und in der Philosophie wird bald alles Schwanken aufhören; sie wird endlich werden, was sie bis jetzt leider noch nicht geworden ist, Wissenschaft.

Das erwähnte Schreiben Jacobi's an Fichte, aus welchem wir sein Verhältniß zu diesem dargestellt haben, fällt in die Zeit, in welcher sich alles gegen Fichte's angeblichen Atheismus erhoben hatte, und war durch die ihm deshalb gemachten Beschuldigungen wenigstens zum Theil veranlaßt. Man wird begierig seyn, zu wissen, wie sich Jacobi darüber äußerte. Er ist weit milder, als man nach seiner religiösen Ansicht wohl erwarten könnte, aber wieder seiner innersten Eigenthümlichkeit gemäß: denn — er hatte sich ganz in den Geist seines Gegners hineinversetzt. Das Eine nur tadelt er, daß Fichte seiner Philosophie zuweilen den Anstrich gebe, den Schein, als sey sie theistisch. Sonst erklärt er ernst und offen: der Vorwurf des Atheism werde ihr mit Unrecht gemacht, „weil Transscendentalphilosophie, als solche, so wenig atheistisch (aber auch so wenig theistisch) seyn könne, als Geometrie und Arithmetik." Ihr Wesen sey ja Wissen, und daß sie von Gott nichts wisse, gereiche ihr zu keinem Vorwurf, da es allgemein anerkannt sey, „Gott könne nicht

gewußt, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott" (vgl. bes. Thl. III, S. 6 und 7). — Wäre nur Jac. selbst recht fest bei diesem Satze stehn geblieben! — Der ganze Brief ist überhaupt mit einer unbeschreiblichen Begeisterung und Kraft geschrieben, und daher für Jacobi's Charakteristik überaus wichtig. Sehr rührend zugleich, und tief gefühlt und gedacht ist der scharfe Unterschied, welchen Jacobi überall zwischen Fichte's Philosophie und Fichte's Person macht. In Bezug auf jene hatte er kühn und kräftig gefragt, warum es ihm nicht erlaubt seyn solle, seine Philosophie des Nichtwissens dem philosophischen Wissen des Nichts vorzuziehen. Er habe ja nichts wider sich, als das Nichts, und mit diesem könnten auch wohl Chimären noch sich messen. Von Fichte's Person dagegen spricht er überall mit Hochachtung und Innigkeit. Selbst wenn er Atheist wäre, schreibt er, würde er ihn schätzen und lieben. Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede niedrige Begierde wirklich zu erheben wisse, der sehe Gott von Angesicht zu Angesicht, und es sey zu wenig gesagt, daß er an ihn glaube. Seine Sünde, wenn er ihn leugne, könne dann nur ein Gedankending, eine „Ungeschicklichkeit des Künstlers in Begriffen und Worten, ein Vergehn des Grüblers, nicht des Menschen seyn. Nicht das Wesen Gottes, sondern nur der Name werde von ihm geleugnet" (S. 46). Und gegen Fichte müsse man um so mehr schonend seyn, da er ja selbst in seiner Appellation zugegeben, der Aberglaube schließe nicht unbedingt Moralität, folglich auch nicht wahre Gottesverehrung aus. Und eben so duldsam äußert sich Jacobi im Allgemeinen. Er habe gefunden, sagt er so schön und wahr, daß auch die, welche mit dem elendesten Aberglauben Abgötterei trieben, doch oft Gott im Herzen trügen. Es erscheine ihnen freilich als gottlos, und sey daher für sie unmöglich, von jenen Worten und Bildern der Unvernunft das Wahre zu trennen, aber dies verlangen heiße ihnen zumuthen, überhaupt zu denken ohne Worte und Bilder; und da nun Letzteres auch der beste und reinste Philosoph nicht vermöge, so sollten wir überhaupt vorsichtig seyn und sparsam mit der Beschuldigung des Aberglaubens (S. 51—53).

Worte der höchsten und erhabensten und beruhigendsten Weisheit, die ein menschlicher Geist je zu erreichen vermag, für alle Stürme philosophischer Anklagen und Beschuldigungen in Bezug auf Aberglauben und Atheismus! Mögt ihr sagen, die Philosophie und überhaupt die menschliche Vernunft vermöchten auf keine Weise Gott zu erkennen, und die Gewißheit über ihn sey für alle Wissenschaft ewig unerreichbar; oder mögt

ihr auf der anderen Seite laut rufen und rühmen: Gott und Freiheit und Unsterblichkeit seyen das höchste und einzige Thema für die Philosophie, ohne dessen vollkommene Lösung (die sie allein gewähre) sie durchaus eitel und nichtig sey; ihr alle wollt und meint dem tiefsten Grunde nach dennoch dasselbe, und nur in den Worten, nur in den Ausdrücken seyd ihr verschieden. Die Einen glauben die Idee und Gewißheit (das Schauen) Gottes festzuhalten in dem höchsten Aufschwunge des menschlichen Gemüthes, den sie eben ein Abbild, einen Ausfluß, eine unmittelbare Offenbarung Gottes im Menschen nennen, die Anderen dagegen behaupten, das sey doch alles nur menschliche Schwachheit, menschliche Hinfälligkeit, und von Gott vermöge der Mensch gar nichts zu wissen, ja nicht einmal seiner Möglichkeit sicher zu werden. Und warum glauben die Einen jenes, und behaupten die Anderen dieses? Beide, Abergläubische und Atheisten, wie wir Menschen im Grunde alle und zugleich sind, aus keinem anderen Grunde, als aus Frömmigkeit, weil die Einen diese, die Anderen jene Formel für des höchsten Wesens würdiger halten, die Einen ihn am herrlichsten zu ehren glauben durch ihr Wissen, die Anderen durch ihr Nichtwissen.

Die Wahrheit dieser Sätze kann sich uns kaum unmittelbarer und mehr über allen Zweifel erhaben aufdringen, als indem wir Jacobi's Schriften durchlesen. Ueberall leugnet er das Wissen von Gott, und überall rühmt er sich, Gott zu schauen; daher ihm denn auch von Einigen der blindeste Aberglaube, von Anderen Atheismus, von noch Anderen beides zugleich, und somit der handgreiflichste Widerspruch mit sich selbst Schuld gegeben worden ist. Er ist in ihm, dieser Widerspruch, das können wir nicht leugnen, aber er ist nur in seinen Worten, nicht in dem Menschen Jacobi, nicht in der unmittelbaren Anschauung seiner selbst. Die wahre Wissenschaft (sagt er Thl. IV, S. XXVI und folg.) sucht nothwendig Gott und „will ihn finden mit der ursprünglich menschlichen, vernünftigen, durch überirdischen Zug gebotenen Voraussetzung, das Wahre sey allein in Gott und bei Gott;" sie sucht nicht einen Gott in der Welt und als Welt, sondern „eine von dem Weltall unterschiedene, über dasselbe erhabene, von ihm unabhängige Ursache der Welt," und um ihn zu suchen, muß sie ihn im Menschen suchen; denn „wer von der Natur ausgeht, mit ihr anfängt, findet keinen Gott, er ist das Erste, oder ist gar nicht" (S. XLI). Dies zur Sprache gebracht, dazu, nämlich zu dem Glauben, den Weg gezeigt zu haben, durch den wir „das im Verstande verlorne Licht wieder erwerben, und ohne den alle Wissenschaft hohl und leer ist," das erklärt Jacobi selbst für das höchste Verdienst seiner Philosophie.

darin setzt er ihren „wissenschaftlichen Werth.“ Und wie nun, findet die Philosophie, was sie sucht, oder muß sie ewig vergebens suchen? Jacobi antwortet darauf in derselben Schrift (S. XLIII): Der Glaube unterwirft sich Sinne und Verstand, und so „ist die wahre Wissenschaft der von sich selbst und von Gott zeugende Geist.“ So scheint es also, als könne der Glaube wirklich in Wissen verwandelt, selbst Wissen werden; und doch heißt es in der oft erwähnten Einleitung (Thl. II, S. 56), „der Glaube unterscheidet die Menschheit von allen übrigen Geschöpfen, er ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Willens in dem endlichen Geiste des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln; so würde in Erfüllung gehn, was die Schlange im Paradiese der lüsternen Eva verhieß, wir würden seyn wie Gott.“ Gott begreifen zu wollen, erklärt Jacobi daher für die höchste Ungereimtheit, der ein Mensch nur sich schuldig machen könne. „Dieses überschwengliche Wesen aber begreifen, seine Natur einsehen, ergründen wollen würde heißen, einen Gott suchen, der uns den Gott werden ließe. Wie thöricht! Wir wundern uns, erschrecken wohl gar darüber, daß ein allein in sich seyendes, durchaus vollkommenes Wesen uns endlichen und darum nothwendig in unserem Daseyn und Wirken eingeschränkten und bedingten, wesentlich unvollkommenen Wesen, als ein unmögliches Wesen erscheint. Welch ein Schöpfer, der dem Geschöpf nicht also erscheinen müßte?“ (in „Idealismus und Realismus,“ Thl. II, S. 275). Ein Gott, der gewußt werden könnte, haben wir schon im Schreiben an Fichte gelesen, wäre gar kein Gott, und am stärksten sagt er dies in einer Anmerkung zu eben diesem Schreiben (S. 35): Gott, das ist, Gott seyn, ist mir offenbar unmöglich, d. h. es stellt sich mir als etwas Unmögliches dar.“ Und dennoch soll nach einer Stelle in eben dem vorher angeführten Gespräche über Realism und Idealism Gott nicht blos gewußt, er soll erfahren, empfunden werden (Thl. II, S. 283, „wenn Gott sich nicht empfinden, wenn er sich auf keine Art erfahren läßt, so müssen wir den Glauben an ihn aufgeben“) und nach Thl. IV, Abth. 1, S. 241 gar genossen. („Aus dem Genusse der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften, aus dem Genusse der Freiheit die Idee eines Freien, aus dem Genusse des Lebens die Idee eines Lebendigen, aus dem Genusse des Göttlichen die Idee eines Gott Aehnlichen — und Gottes“).

Die Lösung für dieses Räthsel zu geben, ist leicht. Was Jacobi Gott erfahren, empfinden, genießen nennt, ist nichts Anderes, als die überschwenglichen Gefühle der Andacht, der Anbetung, der Ehrfurcht und der innersten Liebe, welche wir oben den

höchsten Aufschwung des menschlichen Gemüthes genannt haben, und die bei der Idee des vollkommensten Wesens in uns entstehn, während wir zu dieser Letzteren *vergebens aufstreben*. *Insoweit* wir sie aber dennoch (wenn auch freilich nur sehr unvollkommen) in uns zu erzeugen vermögen, insoweit sind wir mit ihr Eins, ja wir sind *sie selbst* (denn insofern sie in uns ist, ist und bleibt sie ja doch Thätigkeit *unserer* Seele), und so können die Ausdrücke: „Gott schauen, empfinden, genießen," nichts Anstößiges weiter haben. Versuchen wir es aber, diese Idee zur *höchsten* Vollkommenheit zu bringen, wollen wir sie denken als *real für sich seyend* (sie, der weder ein Seyn, wie wir es vorzustellen im Stande sind, noch ein „Für sich," d. h. doch eine Beschränkung, zugeschrieben werden darf), stellen wir uns endlich gar die Aufgabe, das Hervorgehn des Zeitlichen aus Gott, dem über alle Zeit Erhabenen, zu begreifen, so versagen uns die Kräfte, und wir müssen in Demuth gestehn, daß wir von Gott *nicht das Geringste wissen und erkennen*. Und da scheiden sich dann die Menschen in zwei Theile. Einige bleiben bei jenen göttlichen Gefühlen im Menschen stehn und halten in Bezug auf die verklärte Realität derselben unabhängig vom Menschen und *außer ihm* (in Gott) nur die *Negation* fest, daß sie dieselbe auf *keine* Weise, auch nur mit dem Gedanken der *Möglichkeit* zu erreichen im Stande sind. Andere dagegen substanziiren jene Gefühle, geben ihnen, als in ihrer höchsten Vollkommenheit, ein Subject außer dem Menschen mit Intelligenz und Persönlichkeit, das dann freilich immer ein beschränktes, mannichfach unvollkommenes Wesen seyn und bleiben muß; denn es wird ja von und durch Menschen vorgestellt, besteht *durch und durch* aus *menschlichen* (obgleich zur höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit gesteigerten) *Seelenthätigkeiten*. Sie sind sich auch dieser Unangemessenheit *ihres* Gottes gegen den *realen* Gott sehr wohl bewußt, bekennen, eben so wie jene Ersten, oft und laut die Schwäche der menschlichen Denkkraft; aber doch *nur oft, nicht immer*. Denn sonst würden sie ja sich *aller* Polemik enthalten gegen die, welche, bei der Negation bleibend, *keinen persönlichen* (d. h. beschränkten) Gott sich bilden; die es demüthig bekennen, daß sie die Grenzen des Menschseyns nicht zu überfliegen vermögen; die kein Bedürfniß und keine Auffoderung fühlen, mit dem Gott zu reden, welcher immer doch *menschliches* Gebilde bleibt, wie sie selbst, sondern staunend und anbetend und *schweigend* ihrer Schwäche eingedenk sind vor dem *Ueberschwenglichen*.

Jacobi hat alle Tugenden und Fehler der als die zweite von uns erwähnten Classe von Menschen. Auf der einen Seite ist

er sich seiner Unfähigkeit, Gott zu begreifen und zu wissen, auf das deutlichste bewußt. Wie das Zeitliche vom Ewigen habe erzeugt werden können oder überhaupt das Verhältniß beider zu einander, sagt er in dem der Allwillschen Briefsammlung zugegebenen Schreiben an Erhard O. (Thl. I. S. 248), diese Kluft fülle keine Philosophie jemals aus; und in demselben Briefe klagt er voll Demuth: wenn der Mensch jemals seine Ansprüche an wirkliches Daseyn, an Freiheit und Erkenntniß des Wahren fahren lassen könnte, so hätte er sie längst um all der abschlägigen Antworten, die ihm von der Natur, von der Geschichte, von seiner Vernunft, seinem Willen, Herzen und Bewußtseyn zu Theil geworden, aufgegeben. Je mehr wir lernten, „desto weniger begriffen wir, desto betroffener ständen wir da zwischen Himmel und Erde, desto verlegner in uns selbst" (S. 242). Des Widerspruchs, daß er Gott durchaus eine besondere Persönlichkeit zuschreiben will, und doch keine Beschränkung, haben wir schon oben gedacht, und er tritt an anderen Stellen noch deutlicher hervor. So sagt er Thl. III, S. 240 und folg., ein Seyn ohne Selbstseyn sey durchaus und allgemein unmöglich, ein Selbstseyn aber ohne Bewußtseyn, und wieder ein Bewußtseyn ohne Selbstbewußtseyn, ohne Substanzialität und wenigstens angelegte Persönlichkeit, vollkommen eben so unmöglich; Eins wie das Andere nur gedankenloser Wortschall. Also Gott müsse nicht seyn, das Nichtseyende im höchsten Sinne seyn, wenn er nicht ein Geist sey, und er sey kein Geist, wenn ihm die Grundeigenschaften des Geistes, das Selbstbewußtseyn, Substanzialität und Persönlichkeit mangelten. Sey er aber kein Geist, so sey er auch nicht der Anfang der Dinge, insofern sie Wirklichkeit und wahres Wesen hätten: denn das Erste sey nothwendig überall, wo etwas wahrhaft sey, der Geist, und kein wahres Seyn noch Daseyn möglich, außer im Geiste und durch einen Geist. Jacobi ist sich der Beschränkung, welche er hiedurch in Gott setzt, vollkommen deutlich bewußt. Er nennt seine Philosophie durchgängig selbst Anthropomorphism (vgl. Thl. IV, S. XLVIII und sehr oft); und in dem vorher angeführten Briefe an Erhard O. (Thl. I, S. 250) sagt er mit der größten Offenheit: „Hat er mich mit Händen gemacht, dieser Geist und Gott? Dem Frager mit diesen Worten antwortet die Vernunft ein festes Ja. Denn hier, wo jeder, auch der entfernteste Versuch, durch Analogien einer wirklichen Einsicht näher zu kommen, dem Irrthum entgegenschreitet, ist der hart anthropomorphisirend Ausdruck, als offenbar symbolisch, der Vernunft — die entgegengesetzte Wirkungsarten nie kann assimiliren wollen — der liebste." Aber dennoch, können wir nicht leugnen,

verläßt ihn dieses Bewußtseyn zuweilen, und er schreibt der Idee eines anthropomorphisirten Gottes eine zu große Wichtigkeit, ja eine absolute Nothwendigkeit zu, und wird unbillig in seinem Urtheile gegen die, welche sie nicht vollziehen, und die er an anderen Stellen als Freunde und Brüder an sein Herz drückt. So sagt er z. B. Thl. I, S. 245: nur so viel sey Gutes am Menschen, nur insoweit sey er Anderen etwas werth, als er Fähigkeit habe zu ahnen und zu glauben. — Und doch ahnten und glaubten Spinoza, Lessing, Fichte und so viele Andere, die er innig schätzte und liebte, nicht! Und in demselben Schreiben an Fichte, wo er so herzlich und warm für Duldung jeder Art redet, wo er von Fichte sagt, daß er, ohne den Namen Gottes (d. h. doch ohne sein anthropomorphisirtes Bild), Gott sehe von Angesicht zu Angesicht, finden sich doch manche harte Stellen, welche auf das Gegentheil hindeuten. In demselben Geiste ist die 1801 erschienene Schrift „über eine Weissagung Lichtenbergs" geschrieben, der als Thema vorliegt, nach einem Ausspruche jenes geistreichen Denkers (Lichtenbergs verm. Schriften, nach dessen Tode gesammelt. Erster Band S. 166) zu zeigen, daß, wer nicht an Gott glaube, auch an nichts Reales, nur an ein gespenstisches Nichts glauben könne. Hier findet sich unter anderen (Thl. III, S. 205) folgende gewiß harte Stelle: „Wer Gott nicht sieht, für den hat die Natur kein Angesicht, dem ist sie ein vernunftloses, herz- und willenloses Unding, eine gestaltende düstere Ungestalt, ein Wesenloses, das aus Wesenlosem Gleichnisse ohne Urbild ins Unendliche — nur nach Gleichnissen bildet, eine gräßliche, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben brütende Mutter, Nacht — Tod und Vernichtung, Mord und Lüge, wo es tagt." — Noch einmal, sahen Lessing und Spinoza Natur und Geschichte auf diese Weise?

An Gott also können wir nur glauben (d. h. ihn in Ideen vorstellen, von deren Unangemessenheit zu seinem realen Seyn wir selbst das deutlichste Bewußtseyn in uns tragen, und die wir nicht einmal zu Einem Ganzen zusammenzusetzen vermögen) ihn nicht wissen. Sollten wir Gott wissen, so müßten wir, wie Jacobi selbst an einer vorher angeführten Stelle sagt, „werden wie Gott selbst." Denn was wir wahrhaft vorstellen, das stellen wir, nach der früher angegebenen Grundansicht der wahren Philosophie, durch und in unseren eignen Seelenthätigkeiten vor; und da wir nun Gott eben so wenig werden können, als wir ein Stein werden können, so vermögen wir auch Gott eben so wenig vorzustellen, als einen Stein. Ja noch weniger Gott, als einen Stein. Denn diesen stellen wir doch, wie er an sich

ist, in einem gewissen dunklen Begriffe des realen Seyns vor, eben als in der Zeit seyend: Gott aber ist ja der Ewige, über alle Zeit Erhabene, und somit haben wir also von seiner Realität, streng genommen, nicht einmal einen dunklen Begriff, können somit nicht einmal seine Möglichkeit denken (wozu doch ein Begriff wenigstens von seiner Realität erfordert würde), weil wir ja sonst schon hier auf Erden, wenigstens der Vorstellung nach, müßten ewig werden können. Wenn daher Jacobi in der Schrift „über eine Weissagung Lichtenbergs" sagt (Thl. III, S. 202): „Das ist des Menschen Vernunft, daß ihm das Daseyn Gottes offenbarer und gewisser, als das eigne ist," und (S. 237 Anm.): „Im Menschen nennen wir dasjenige seine Vernunft, kraft dessen er nicht nur unter sich eine Natur, die er beherrschen, sondern auch über sich einen Gott, dem er gehorchen soll, und das Letztere zumal, erkennt," so sind diese Behauptungen offenbar als Hyperbeln zu verstehen: Wie sollte dem Menschen, der doch eben ganz Mensch ist und nicht Gott, das Daseyn Gottes offenbarer seyn, als das eigne, welches er in diesem selbst vorstellt? Nein, er erkennt weder eine Natur unter sich, noch einen Gott über sich, er kann sie nur ahnen und nach dunklen Gleichnissen denken, und er erkennt nur sich selbst und das, was er werden kann nach dem ewigen Gesetze seiner Natur, welches sein Schöpfer in ihn gelegt hat.

Noch müssen wir einige Worte über die psychologische Theorie sagen, welche Jacobi in seiner Einleitung in seine Philosophie (1815) zur Erläuterung seiner Lehre von Gott versucht hat. Er nennt hier, wie wir schon erinnert, Vernunft, was er früher Glaube nannte. Die wahre Philosophie, sagt er (Thl. II, S. 58 und folg.), die Philosophie in Plato's Sinne, ist verschieden von der der Natur allein zugewandten Wissenschaft; sie schränkt vielmehr den Naturbegriff ein durch den Freiheitsbegriff und erweitert dadurch wahrhaft die Wissenschaft über das Wissen vom Sinnlichen. Von dem Verstande erhält sie die Form (sonst könnte sie ja nicht Wissenschaft seyn, da der Verstand das Vermögen der Wissenschaft ist), den Inhalt dagegen gibt ihr allein die Vernunft, als „Vermögen einer von der Sinnlichkeit unabhängigen, ihr unerreichbaren Erkenntniß des Uebersinnlichen." Diese nämlich steht neben der Sinnlichkeit als eine zweite Erkenntnißquelle von völlig gleichem Werthe; auch eine Anschauung, aber rationale oder Vernunftanschauung," die uns der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen gibt, d. h. „ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht neben der Sinnesanschauung." Wie gegen diese, so gilt auch gegen jene keine Demonstration, sie ist Quell der Gewißheit selbst, hat die Wahr-

heit unmittelbar in sich selbst. — Wie aber wird uns nun diese Vernunftanschauung? Hierauf antwortet Jacobi S. 60: „Vernunftanschauung ist die Art und Weise, wie dem Verstande das den Sinnen Unerreichbare in überschwenglichen Gefühlen allein, und doch als ein wahrhaft Objectives, das er keineswegs blos erdichtete, zu erkennen gegeben wird." Er gesteht es ohne Scheu, daß „seine Philosophie von dem Gefühle, dem objectiven nämlich und reinen, ausgehe, seine Autorität für die allerhöchste anerkenne und sich als Lehre von dem Uebersinnlichen auf diese Autorität allein gründe." — Es wird nach dem früher Gesagten kaum nöthig seyn, zu erinnern, worin der Mangel dieser Darstellung liegt. Wie kann das Gefühl wahrhaft objectiv genannt werden, welches ein menschliches (wenn auch das höchste), also einem zeitlichen, beschränkten Wesen angehöriges ist, und doch eine Darstellung seyn soll Gottes, des Ewigen, Allgegenwärtigen, Allmächtigen, Allheiligen und Allgütigen?!

Am vollkommensten, wie uns scheint, sprechen sich diese Gegensätze und ihre Lösung in der 1811 herausgekommenen Schrift: „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" aus. Dieselbe entstand aus einer schon in der Mitte der neunziger Jahre begonnenen Recension des sechsten Bandes von Asmus Werken für den hamburger unparteiischen Correspondenten, die sich Jacobi unter den Händen so weit ausdehnte, daß sie für diesen Zweck nicht mehr paßte und endlich, nach mancherlei Auffoderungen zur Vollendung und eingetretenen Hindernissen in dem angegebenen Jahre besonders herausgegeben wurde. Welche Verdammungsurtheile sie auch Jacobi zuzog; nach unsrer Meinung ist sie der reinste und vollständigste Spiegel seines Herzens und Geistes und darf auch in Bezug auf seine Theologie so angesehen werden. Gegen den wandsbecker Boten, dem er wegen seines Hangens an dem Positiven mancher christlichen Lehren eine Art von religiösem Materialism, von Bilderdienst, aber mit eben der herzlichen und innigen Wärme und Hochachtung, wie Fichten den Atheism Schuld gibt, zeigt er hier größtentheils aus den Werken des wandsbecker Boten selbst, daß man Gott, um sein Wohlgefallen zu suchen, um ihn in Natur und Geschichte, wie in andrer weisen Männer Lehren zu erkennen, schon im voraus durch die innere göttliche Offenbarung im Herzen und Geiste lebendig ergriffen haben und besitzen müsse. Wir wüßten von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen und sein Geschlecht seyen. Wäre er uns nicht gegenwärtig in unserm innersten Selbst, was außer uns sollte ihn uns kund thun? So wenig ein falscher

Gott außer der menschlichen Seele für sich seyn könne, so wenig könne der wahre außer ihr erscheinen. Wie der Mensch sich selbst fühle und bilde, so stelle er sich nur mächtiger die Gottheit vor (vgl. Thl. III, S. 276 und folg.). Es finden sich zwar auch hier Stellen, wie S. 368, wo er sagt, eine blose Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führe so wenig zum Bewußtseyn seines wahren Daseyns, daß sie im Gegentheil (das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott nothwendig zerstöre, indem sie mit der größten Klarheit einsehen lasse, wie jene Idee ein durchaus subjectives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht sey, das er seiner Natur nach nothwendig dichte. Aber an anderen Stellen, und dies an den meisten, erkennt er es doch wieder an, wie wenig die menschliche Schwachheit über diese blos subjective Idee hinauszugehn vermöge, und wie eben doch in ihrem Subjectivseyn alle Hoheit, alles Erhebende und Heiligende derselben begründet sey. So sagt er S. 278 so schön und wahr, nur den Gott hätten wir, der in uns Mensch würde, und einen anderen zu erkennen, sey nicht möglich. Durch Tugend müßten wir den wahren, lebendigen Gott in uns erzeugen. Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe seyen keine Bilder, sondern Kräfte, von denen man die Vorstellung nur im Gebrauche selbsthandelnd erwerbe. Der Vorwurf, Gott werde auf diese Weise nur erdichtet, wäre mehr als ungerecht. Denn wie sollte denn der Nichterdichtete beschaffen, woran erkennbar seyn als der allein Wahre? Die Vernunft dichte freilich, wenn man das im Geiste Sehen so nennen wolle, aber sie dichte Wahrheit, sie erfinde, was ist (S. 293). „Nicht aber in dem, was ist, sondern in dem Dichten liegt die Hoheit, das Beseeligende für den Menschen, denn die wahre, schöne Liebe ist ganz in dem Menschen, von welchem sie Besitz genommen; der Irrthum in Absicht des Gegenstandes ist ganz außer ihm und läßt seine Seele unbefleckt. Nicht der Götze macht den Götzendiener, nicht der wahre Gott den wahren Anbeter" (S. 301): denn sonst müßten ja alle Menschen wahre Anbeter seyn, da nur Ein wahrer Gott und über Alle ist. Zufällige Verschiedenheiten der Vorstellungsart, der Einkleidung, des bildlichen, symbolischen und abstracten Vortrags sollten uns nicht in dem Grade in Eifer setzen, wie es wirklich geschehe, wenigstens uns Philosophen nicht, da ja darin die Vernunft ihre Kraft erweise, daß sie über jede particuläre Ansicht frei mit ihrem Urtheil sich erhebe und eine Einsicht zuwegebringe, welche die einer eingeschränkten Individualität an-

klebende Täuschung hinter sich werfe und vertilge (S. 308. 309). — Wir lassen Jacobi's Gegensatz gegen den wandsbecker Boten ganz aus dem Spiele, wo er sich, nach unserer Ansicht, vielleicht ein wenig zu antipositiv zeigt, indem es doch im Grunde anders sich verhält mit der Offenbarung Gottes durch die Natur und der durch Lehre und Unterricht. Denn zu jener geben wir in der That den Stoff des Göttlichen ganz aus uns selbst hinzu, das werdende Göttliche in uns ist durchaus unser Wesen, unsere Natur, wir selbst, nur in Bewegung gesetzt und angeregt. Bei der Offenbarung durch Lehre aber (d. h. nicht todte, abstracte, sondern lebendig begeisterte Lehre) sind nur die Elemente in uns, die nicht göttlich zu seyn brauchen, während ihre Zusammensetzung (in welcher eigentlich der Grund und Charakter des Göttlichen liegt) uns durch und aus einem Anderen gegeben wird, in welchem das Göttliche (nicht blos den Elementen, sondern auch der Zusammensetzung nach) schon vorher vorhanden war, und so aus ihm in uns hinüberströmt. Dies also lassen wir ganz aus dem Spiele; aber die rein philosophische Ansicht des Göttlichen, kann sie wohl tiefer und inniger, reiner und unverfälschter, geistvoller und geistweckender aufgefaßt und dargestellt werden, als in den zuletzt angeführten Stellen? Und so mag uns denn Jacobi verstatten, den Ausspruch S. 382: „Es kann nur zwei Hauptclassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren hervorgehen und *allmälig* sich entwickeln lassen, und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, und aus ihm beginne Alles, oder es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge, sondern es gehe voraus und sey der Anbeginn von Allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer Gott" — durch Hinzufügung einer dritten Classe von Philosophen zu begrenzen, welche offen und demüthig ihr Haupt neigen und bekennen: sie wüßten davon gar nichts, gar nichts von einem Voraus oder Nachher des Ewigen, und sie könnten in jeder Rücksicht an Gott nur glauben. Er möge diesen Philosophen (zu welchen auch Rec. sich bekennt) erlauben, ihre Philosophie (die aber durchaus nicht Alles in Allem seyn, nicht den Glauben ausschließen will, der nicht Philosophie zu werden verlangt) auf das Gebiet der Erfahrung, der Natur, oder vielmehr das menschliche Wissen auf das Wissen vom Menschen (wir könnten auch sagen das Wissen als Menschen, d. h. als menschliche Seelenthätigkeit) zu beschränken. Wir können nur vom Glauben (als höchster menschlichen Seelenthätigkeit), nicht den Glauben wissen.

Eben so klar und so unklar, wie Jacobi's Theologie

ist auch seine Lehre von der Freiheit. Er steht hier nicht nur mit dem Determinism des Leibnitz, sondern auch im Grunde mit Kant und seiner Schule im Gegensatze; denn im Schreiben an Fichte (Thl. III. S. 37) erklärt er geradezu, daß es ihn empöre, „wenn man ihm den Willen, der nichts wolle, diese hohle Nuß der Selbständigkeit und Freiheit im absolut Unbestimmten, als das an sich Gute aufdringen wolle" (vergl. Thl. IV. Abth. 1. S. 27: „Es bestehet also die Freiheit nicht in dem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden"), und in der Schrift von den göttlichen Dingen sagt er eben so bestimmt, die moralische Freiheit bestehe so wenig in der unseligen Fähigkeit, widersprechende Dinge, das Böse wie das Gute, zu wollen, daß wir vielmehr blos und insofern diese unselige Freiheit uns bewohne — nicht frei seyen (Thl. III. S. 324). Aber doch hat er von Kant die Ausdrücke aufgenommen und gebraucht sie oft und mit Liebe, welche die Freiheit der Natur entgegensetzen und der strengen Causalbestimmung. Wir können nach unseren Grundsätzen diesen Gegensatz auf keine Weise billigen, sondern glauben vielmehr, daß die wahre Philosophie sich ihm nachdrücklich entgegensetzen muß. Jacobi selbst sagt (Thl. III. S. 399), Alles, was sey, außer Gott, gehöre der Natur an und könne nur im Zusammenhange mit ihr bestehen; denn Alles, außer Gott, sey endlich, die Natur aber der Inbegriff des Endlichen. Ist aber dies richtig, wie es denn uns allerdings so erscheint, so ist ja auch der höchste sittliche Aufschwung der menschlichen Seele ein Element der Natur, nur eben nicht der außermenschlichen, körperlichen, sondern der menschlichen, und zwar der erhabensten unter den verschiedenen Gattungen derselben. Ist aber dies der Fall, wie sollte dann nicht die sittlich freie Seele auch der nothwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung mit der übrigen Natur unterworfen seyn? Wirkung ist ja nichts Anderes, als ein Glied der Natur, welches auf ein anderes (wie wir durch eine unendliche Induction belehrt werden) beständig folgt; und die Erfahrung lehrt uns, daß eine solche absolut beständige Folge auch in Bezug auf sittliche Seelenstimmungen stattfindet, eine Ueberzeugung, durch welche ja allein auch die Hoffnung sittlicher Bildung und Erziehung besteht.

Die wichtigsten Aufschlüsse über Jacobi's Lehre von der Freiheit finden wir theils in den „vorbereitenden Sätzen über die Gebundenheit und Freiheit des Menschen" (welche zuerst in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza 1789, dann mit einigen Verbesserungen beim Schreiben an Fichte erschienen), theils in der 1799 besonders herausgegebenen Abhandlung „über die Unzertrennlichkeit des Begriffs

der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft." „Wie kein schlechterdings für sich bestehendes Wesen (das ungefähr ist der Gedankengang der ersteren) (Thl. IV. Abthl. 1. S. 17—36), so können wir auch kein schlechterdings abhängiges denken, sondern jeder Handlung muß eine reine Selbstthätigkeit zum Grunde liegen. Nun heißt die Erkenntniß dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, deutliche Erkenntniß, und was keine Vermittelung zuläßt, kann nicht deutlich erkannt werden. Von dieser Art aber ist doch die Selbstthätigkeit, und diese also kann nicht deutlich, nicht ihrer Möglichkeit nach erkannt werden, obgleich ihre Wirklichkeit unmittelbar im Bewußtseyn sich darstellt und durch die That beweiset. Diese Selbständigkeit aber ist eben die Freiheit, und von der Freiheit also gibt es keine deutliche Erkenntniß." (vgl. besond. S. 26 u. 27). — Rec. muß gestehen, daß er diesem Gedankengange nicht beistimmen kann, und glaubt, daß auch Jac. selbst dies schwerlich würde haben thun können, wenn er unabhängig von allen fremden Theorien seine eigene Grundanschauung klar und ruhig darzulegen unternommen hätte. Denn wenn er gleich darauf (S. 27) sagt: „Diese Selbstthätigkeit wird Freiheit genannt, insofern sie sich dem Mechanism, welcher das sinnliche Daseyn der einzelnen Wesen ausmacht, entgegensetzen und ihn überwiegen kann," und nun (nachdem er bemerkt, daß unter den lebendigen Wesen nur der Mensch mit demjenigen Grade des Bewußtseyns seiner Selbstthätigkeit begabt erscheine, welcher den Beruf und Antrieb zu freien Handlungen mit sich führe) daraus folgert, es bestehe die Freiheit in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde, so weiß man in der That nicht, wie man diese plötzliche enge Beschränkung mit dem früherhin gegebenen Begriffe der Freiheit vereinigen soll, welcher sich, ohne irgend eine Beschränkung, über alles Seyn ausdehnte. Sollte nicht nach diesem jede Selbstthätigkeit Freiheit seyn, und jede Handlung eine Selbstthätigkeit voraussetzen? So würden wir also in jeder Vorstellung, ja nach S. 25 („wir können uns keine Vorstellung von einem schlechterdings abhängigen Wesen machen") in jedem endlichen Dinge Freiheit haben. Oder soll etwa ein Nachdruck in dem zuletzt als Beiwort für die Freiheit gebrauchten Worte „absolut" liegen, welches jener früher genannten Selbstthätigkeit, als Freiheit betrachtet, nicht zukommen könnte? Dann wäre gerade das wichtigste Merkmal ganz geheim und unvermerkt in die Auseinandersetzung des Freiheitsbegriffs eingeschoben worden; und überdies widerspräche dies dem früher aufgestellten Satze, daß kein endliches Wesen als schlechterdings für sich bestehend gedacht werden könne. In einer

der Beilagen zur zweiten Ausgabe der Schrift über die Lehre des Spinoza (Thl. IV. Abth. 2. S. 158) sagt Jacobi, es gehöre schon etwas Nichtmechanisches zur Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, und kein Mensch sey im Stande, sich das Princip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und Willens, als ein Resultat mechanischer Verknüpfungen, d. i., als etwas blos Vermitteltes vorzustellen. Auch in dieser Stelle also wird offenbar die Freiheit (als Gegensatz des Nichtmechanischen) weit über die Menschenwelt hinaus auch auf die Thiere ausgedehnt. Und da nach Thl. II. S. 259 Jacobi's Ansicht gemäß „kein Leib ohne Seele, und umgekehrt, bestehen kann," — so würde, trotz der unzählig oft bei ihm wiederkehrenden Entgegensetzung von Natur und Freiheit, diese Letztere doch in der That die ganze Natur umfassen, und so Natur und Freiheit zusammenfließen. Wie dies auch Jacobi Thl. III. S. 324. 325 ganz deutlich sagt: „Warum diese Kraft der Freiheit — dennoch nicht jeden Widerstand überwindet, also uns nicht wirklich frei seyn, sondern nur nach Freiheit streben läßt, ist ein undurchdringliches Geheimniß. Es ist das Geheimniß der Schöpfung, der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Daseyns einzelner persönlichen Wesen. Darum herrscht es auch durch die ganze Natur, die überall, wie in unserem Bewußtseyn, Gott zugleich verkündigt und verbirgt." — Die Beweiskraft dieser Stelle ist augenscheinlich: denn wenn der Kampf der Freiheit mit einem gewissen ihm entgegenstehenden Princip durch die ganze Natur hindurchgeht, so muß es ja auch die Freiheit selbst. Was hat aber wohl diese Freiheit, die blose, logisch abstrahirte Selbstthätigkeit, gemein mit der Erhabenheit des sittlichen Bewußtseyns?

Wir finden den Mangel der jacobischen Ansicht vorzüglich in der völligen Unklarheit über den Begriff des Mechanischen, welchem er seinen Begriff der Freiheit entgegengesetzt. Mag es in der Natur selbst Zwittergeschöpfe geben, oder nicht (worüber ja viel gestritten wird), unter den Begriffen gibt es dergleichen leider nur zu gewiß, und sie stiften unendliche Verwirrung in allen Wissenschaften. Ein solcher ist eben auch der Begriff des Mechanischen, der bald das ganze der ursächlichen Verknüpfung unterworfene Gebiet der Natur, also die ganze Natur, bald nur den niedern Theil derselben umfaßt, auch wohl als Negation der Selbstthätigkeit und mehrerer anderen ähnlichen Begriffe gebraucht wird. In der zweiten der oben angeführten Schriften (Thl. II. S. 315) sagt Jacobi, er verstehe unter dem Worte Freiheit dasjenige Vermögen des Menschen, „kraft dessen er selbst sey und alleinthätig in sich und außer sich handele, wirke und

hervorbringe." Insofern er sich als freies Wesen ansehe, fühle und betrachte, insofern schreibe er seine persönlichen Eigenschaften, seine Wissenschaft und Kunst, seinen intellectuellen und moralischen Charakter sich selbst allein zu, nicht der Natur, aus welcher freilich auch er, einem Theile seines Wesens nach, auf eine nothwendige Weise entsprungen sey, zu der er mit diesem Theile gehöre und in ihrem allgemeinen Mechanismus verflochten, verwebt sey.

Alleinthätig also, und doch — in den Mechanismus der Natur verflochten, aus ihm einem Theile nach nothwendig entsprungen! Ein Widerspruch, eine Ungereimtheit, nach des Rec. Meinung vollkommen eben so groß, als die vorher von Jac. gerügte und verworfene eines Sichbestimmens ohne Gründe, ja eigentlich eine noch größere, indem ja hier sogar das Bestimmtwerden einem Sichbestimmen ohne Gründe gleich seyn soll. Jac. fügt zwar auch hier hinzu, die Vereinigung von Nothwendigkeit und Freiheit in einem und demselben Wesen sey ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß (S. 317). Aber was hilft das Bekenntniß der Unklarheit, wenn man doch unklar ist und bleibt? Und an welchem Merkmale sollen wir Geheimniß und ungereimten Widerspruch von einander unterscheiden, wenn doch auch jenes das Widersprechende zu Einem verknüpfen will und diese Verknüpfung als unumstößliche Wahrheit behauptet?!

Wir halten uns also an den klaren Jacobi, den wir zum Glück auch hier nicht vermissen. Nach Thl. III. S. 324 ist die moralische Freiheit, „das Vermögen, durch den höheren sittlichen Trieb die sinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenschaften den Forderungen der Tugend gemäß zu bestimmen." Thl. IV. S. 45 sagt er, wenn er vor den „Gerichtshöfen der Schulgerechtigkeit deutlich aussprechen sollte, was er sich unter Freiheit vorstelle, damit auch in ihnen dieselbe Vorstellung entstehe," so würde er antworten, „was er nothwendig voraussetzen, also auch wohl im Innersten des Gemüthes sich vorstellen müsse, wenn er Jemanden wegen eines Werkes oder einer That bewundre, hochachte, liebe, verehre." Und Thl. IV. Abth. 1. S. 28 erläutert er das Princip der Freiheit, als der Begierde entgegengesetzt, durch das Princip der Ehre. Der Geist, der auf Ehre hält, sey der „Odem Gottes in dem Gebilde der Erde." —

In diesen Stellen hat Jacobi das Wahre ausgesprochen, hat eine Erklärung der Freiheit gegeben, die selbst frei ist, nämlich von allem Widerspruche und allem geheimnißkrämerischen Dunkel. Freiheit ist nichts Anderes, als Freiheit des Tugendgeistes in uns von der Herrschaft der Begierden; sie ist, wie Jacobi im Woldemar (Thl. V. S. 447) so schön und erhaben

und treffend sagt, „der Tugend Wurzel und der Tugend Frucht.“ Sie ist „die reine Liebe des Guten und die Allmacht dieser Liebe,“ mit Einem Worte also, die Tugend selbst. Und wenn wir dieser Erklärung folgen, kann uns da die Freiheit noch dunkel, noch ein Geheimniß seyn; sie, die wir in dem tugendhaften Fühlen und Denken und Streben unmittelbar in uns selbst haben und in und durch uns selbst, in und durch unsere eigne Seelenthätigkeit, eben so unmittelbar auch vorstellen? Dürfen wir sie der Natur entgegensetzen, sie, die ja (deß können wir uns freudig rühmen) die höchste Blüthe unserer Natur ist? Nein gewiß, wir erkennen sie deutlich in uns, weil sie eben wir selbst ist. Wir würden sie deutlich erkennen, auch wenn wir ihn nie sollten „construiren“ können (Thl. IV. Abth. 1. S. 33), diesen Tugendtrieb, da ja die unmittelbare Erkenntniß offenbar auch die deutlichste ist unter allen, und die Construction weiter nichts, als eine Zerlegung der unmittelbaren Erkenntniß, eine Zertheilung der Anschauung, welche, insofern sie nicht zertheilt, sondern als Ganzes erkannt werden soll, doch erst wieder zusammengesetzt, wieder unmittelbar gemacht werden muß. Aber selbst die Construction, die Zerlegung des Tugendtriebes und die dadurch vermittelte scharfe Begrenzung seines Begriffes ist durchaus nicht unmöglich, wie Jac. es darstellt, nur daß es ihm nicht gelingen wollte, weil ihm der physische Enthusiasmus, der Enthusiasmus für das, was da ist, zum Theil mangelte. Rec., der sich desselben bewußt ist, glaubt das Geheimniß einer solchen Begriffsbegrenzung des Sittlichen allerdings zu besitzen.

Wir können es unmöglich unternehmen, alle Behauptungen zu berichtigen, über welche sich Jacobi's irrige Ansicht von der Freiheit verbreitet. Dahin gehört vorzüglich, daß er ohne seinen widersprechenden Begriff von der Freiheit keine Bewunderung weder sittlicher, noch einmal intellectueller und ästhetischer Vorzüge, keine Achtung, Dankbarkeit und Liebe für möglich hält (vgl. bes. Thl. II. S. 318—323), weil ohne sie (wunderlich genug!) der Mensch zu einem geistigen Automat würde. Als wenn Bewunderung, Achtung, Dankbarkeit und Liebe sich nur auf die Art des Gewordenseyns, nicht unmittelbar auf das als Seyn Gegebene, gleichviel, wie es geworden sey, bezögen! Wir fügen daher nur noch hinzu, daß überhaupt der Ausdruck „Freiheit“ für „Sittlichkeit“ nicht ganz scharf und passend gewählt ist. Jacobi bemerkt sehr scharfsinnig gegen Kant, seine Erklärung des Sittlichen als „an sich Guten“ sey unrichtig; denn auch die Glückseligkeit sey etwas an und für sich, d. h. ohne Beziehung auf ein anderes Gut (von dem sie erst als wünschenswerth

abgeleitet würde), Gutes. Eben so nun möchten wir gegen ihn bemerken, nicht blos der sittliche Trieb, sondern jeder andere auf gleiche Weise, auch der niedrigste, sinnlichste, strebe nach Freiheit, d. h. nach Unabhängigkeit von den übrigen, nach Alleinherrschaft, und könne ihrer in gewissem Maaße theilhaftig werden. Da nun aber dies „in gewissem Maaße" auch von dem sittlichen Triebe gilt (wie Jacobi selbst zugesteht), so wäre derjenige Mensch, in welchem eine Leidenschaft den höchsten Grad erreicht und das Gewissen unterdrückt hätte, auch frei, nur eben sinnlich, nicht sittlich frei. Und so ersucht dann Rec. alle Philosophen, die sich der Klarheit befleißigen, nicht mehr von Freiheit zu sprechen, ohne hinzuzufügen, ob sie Freiheit der Sinnlichkeit oder der Sittlichkeit meinen, indem durch eine solche Unbestimmtheit des Sprachgebrauches leicht auch eine Unbestimmtheit des Denkgebrauchs, und so (wie leider die Erfahrung unserer Tage gezeigt hat) gar arge Verwirrungen entstehen.

Uebrigens thut Jacobi auch hier in seiner Polemik gegen andere Philosophen sehr oft seiner eigenen Ansicht deshalb großes Unrecht, weil er die „Menschheit, wie sie ist," nicht scharf genug betrachtet und dargestellt hatte. So gibt er viel zu viel nach, wenn er Thl. II. S. 77 sagt, wie der theoretische Idealist (der „untere und halbe nach Berkeley's Weise"), dem die ganze Welt nur Empfindungen sind: so sey auch der „obere und ganze nach Hume's Weise," der dem Vernunftgefühl zum Trotz die Wahrhaftigkeit der unmittelbar aus diesem Gefühl hervorleuchtenden Ideen leugne, unwiderleglich. — Insofern Jac. unter der Idee der Freiheit nicht seinen widersprechenden Begriff einer abhängigen absoluten Selbständigkeit, sondern die Selbständigkeit des sittlichen Triebes versteht, ist jener allerdings und mit vollkommener Bestimmtheit zu widerlegen. Denn insofern Sittlichkeit ist, haben wir ja auch Kenntniß von ihr, als einem von allen sinnlichen Trieben Verschiedenen; und jede Philosophie also, die da ist, was sie seyn soll, Darstellung dessen, was da ist (jede andere ist nur ein Gewebe von Hirngespinnsten), muß auch das Daseyn des Sittlichen im Menschen anerkennen und ist durch ihr eigenes Bewußtseyn zu widerlegen, welches sich nicht zum Lügner machen läßt.

Jacobi's Verhältniß zu Schelling haben wir schon mehrere Male berührt. Gewissermaßen kommt es mit dem zu Spinoza überein, aber wenn diesen Jacobi ehrte wegen seiner, wie er sagt, unangreifbaren Schärfe und Bündigkeit in der Beweisführung, wenn er ihn liebte wegen seiner nichtsverhüllenden und verhehlenden Aufrichtigkeit und Offenheit, so glaubte er dagegen dem Spinozism in Schellings System Verehrung und Liebe entziehen zu

müssen. „Falsch ist die Behauptung dieser Tage," sagt er in dieser Beziehung sehr scharf in der Einleitung in seine Philosophie (Thl. II. S. 215), „man habe den Spinozismus verklärt; man hat ihn im Gegentheil nur getrübt und verderbt; und während die Schriften jenes scharfen und folgerechten Denkers noch immer jedem wohlbeschaffenen Verstande eine kräftige Nahrung darbieten, geben die neueren aus ihm geschöpften Werke, voll Schwindel und Betrug, statt der Lehre nur Geschwätz: der ehrwürdige Vater sitzt verkindischt da und erzählt Mährchen." Der jetzige Fatalismus nämlich verkenne sich oder bekenne sich nicht aufrichtig: denn er mische Naturnothwendigkeit und Freiheit, Vorsehung und Fatum wunderlich zusammen und wolle, trotz seines baaren Naturalism, von übernatürlichen Dingen, ja „von einem Gotte, hülfreich, gnädig und erbarmend, wie der Gott der Christen," wissen. Der nicht irrelehrende, nichttäuschende, aufrichtige, klare und baare Naturalism stehe, als speculative Lehre, neben dem Theismus gleich unsträflich da. Er könne den Theismus stolz als nicht echt wissenschaftlich verwerfen; der Weise werde ihm deshalb nicht zürnen. Nur müsse er sich enthalten, von Gott, von Freiheit, vom sittlich Guten und Bösen, von eigentlicher Moralität zu reden. Denn nach seiner innersten Ueberzeugung seyen diese Dinge nicht, und wer also, als Naturalist dennoch von ihnen, als von seyenden rede, der rede Lüge (vgl. Thl. III, S. 387).

Am klarsten und gedrängtesten stellt uns Jacobi seine Ansicht über das Wesen und den Ursprung der schellingischen Philosophie Thl. II, S. 67 – 72 dar. Viele ältere Philosophen, sagt er, wie z. B. die griechischen Sophisten hätten alles in Bewegung und Fluß, in ein nie zum Stillstand, nie zum Seyn gelangendes bloßes Werden aufgelöst und dies als das Wesen der Welt dargestellt. Aber man habe bald gefunden, wo überall nichts sey, und nicht einmal etwas werde, da sey und werde auch keine Erkenntniß, und alle Lehre habe ein Ende. Daher hätten dies Andere umgekehrt durch den Satz: „Bewegung sey überall in Wahrheit nicht, sondern es sey in Wahrheit überall nur ein Unbewegliches, ein alleinseyendes Eins." Aber auch diese Lehre gerathe in Schwierigkeiten durch den Gegensatz mitd er früheren, und da trete denn die eigentliche All-Einheitslehre hervor und schlage sich hülfreich ins Mittel. „Mit dem Werden ohne Seyn vermählt sie das Seyn ohne Werden und spricht: So ist es gar! – Siehe, es geht und steht!" (S. 70) Sie mache das reine Nichts zum absoluten Grunde, und aus ihm solle sich alles Seyende, aus dem Unbestimmten alles Bestimmte, sowohl dem Begriffe als dem Seyn, dem Werden

nach erzeugen. Diese Wissenschaft, sagt er dann an einem anderen Orte (Thl. IV Abth. 1, S. XXIX), leugne Gott und Tugend, wolle nur sich selbst, wolle seyn wie Gott. Sie wolle allwissend seyn und nicht nur das, sondern auch ihren Gegenstand und mit ihm die Wahrheit selbst erschaffen, und so verwandele sie denn alles außer ihr in ihr Nichts (S. XXXII). Diese Wissenschaft also, und mit ihr die Welt, welche sie treu in sich wiedergeben und abspiegeln, ja die sie selbst seyn solle, gehe in der That von nichts aus und erzeuge aus sich nichts. Denn die hervorbringende Ursache dieser von Ewigkeit zu Ewigkeit, von einer Gestalt des Nichts in eine andre Gestalt des Nichts übergehenden Welt müsse ja wohl nichtig seyn. Ihr ganzes Wesen sey ja nichts anderes, als ihr Wirken, und sie vollbringe in jedem Augenblicke vollständig alles, was sie zu vollbringen vermöge; ihr Heute sey nicht vollkommener, als ihr Gestern, und ihr Morgen werde nicht vollkommener seyn, als ihr Heute. Sie bringe also auch in Wahrheit nichts hervor, sondern mache sich ewig nur eine Veränderung mit sich selbst, das heißt, sie gebäre ewig nur die Zeit ohne allen Inhalt des Lebens (Thl. III, S. 393). Und dennoch werde dieser allein seyende Gott (oder vielmehr das Gott), seinem wahren Wesen (als Wissenschaft) nach, wieder nur gewonnen durch Vertilgung alles Zeitlichen, alles endlichen Daseyns und Wirkens, durch absolutes Hinwegsehn von dem Gesetze der Erzeugung, die doch aus ihm nach dem Früheren hervorgehn, in ihm und zu ihm allein sich bewegen solle, so daß die ungereimtesten Vorstellungen von der Welt entstehen, eine Vernichtung der Zeit mit Beibehaltung einer unendlichen Wirksamkeit, eines unendlichen Erzeugens, welches also außer und ohne Zeit gedacht werden solle (vgl. bes. S. 406 — 408).

Ist nun diese Darstellung der schellingischen Philosophie und ihrer Ungereimtheiten so durchaus klar und bündig, daß wir nichts hinzuzusetzen brauchen, so können und wollen wir doch nicht leugnen, daß sich Jacobi in seiner Polemik gegen dieselbe zu manchen Ausdrücken verleiten ließ, welche, wenigstens dem Buchstaben nach, zu nicht ganz ungerechten Anklagen Veranlassung gaben. So, wenn er wiederholentlich versichert, es sey das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, die blos gesunde, sich selbst noch unbedingt vertrauende Vernunft könne nicht anders, als zur Philosophie der All-Einheit kommen, und wenn die Wissenschaft je vollkommen werden solle, so müsse sie Naturalismus werden (vgl. Thl. III, S. 381 und öfter), so sind seine Behauptungen gewiß einer bedeutenden Beschränkung bedürftig. Er selbst gesteht ja bald darauf, „auch der Theist wolle in

der Natur nichts anders, als aus ihr selbst verstehn und erklären, erlaube sich nie, etwas Uebernatürliches einzumischen." Und wenn also vorher richtig gezeigt worden ist, Gott könne nur geglaubt, auf keine Weise gewußt werden, so möchte wohl das Ausschließen Gottes (als realen Wesens) aus der Wissenschaft, das Naturalismusseyn derselben (d. h. in der antischellingischen Bedeutung: ihre demüthige Beschränkung auf Erfahrung) keiner Rechtfertigung mehr bedürfen.

Die Geschichte der Streitigkeiten, welche die Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (aus welcher die meisten der eben gegebenen Nachweisungen genommen sind) erregte, der Vertheidigung Schellings gegen den Vorwurf des Atheismus in seinem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ꝛc." (1812), und der mannichfachen übrigen Schriften für und gegen Jacobi kann hier um so weniger erwartet werden, da Jacobi selbst keinen bedeutenden Antheil mehr daran nahm, und also zu seiner Charakteristik nichts daraus hergeleitet werden könnte. Auch sind ja diese Streitigkeiten noch in dem frischen Andenken Aller. Eben so wenig darf man eine Beurtheilung oder auch nur eine Uebersicht der verschiedenen damals über Jacobi's Talente und Charakter geäußerten Meinungen (z. B. in „Fries von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für F. H. Jacobi gegen F. W. J. Schelling 1812" und mehreren Zeitschriften) erwarten. Recensionen zu recensiren, führt selten zu recht befriedigenden Resultaten und erfordert auf jeden Fall eine größere Weitläufigkeit, als wir uns hier erlauben dürfen. Wir beenden also hiemit die Darstellung dessen, was Jacobi für die theoretische Philosophie geleistet hat, und bemerken nur noch, daß zwischen die früher angezeigten Schriften und die Schrift von den göttlichen Dingen von größeren Aufsätzen der „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben „fällt (Thl. III, S. 61 — 195). Er erschien zuerst 1801 in dem 3ten Heft von Reinholds Beiträgen zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19ten Jahrhunderts, ist aber nur zum Theil von Jacobi selbst verfaßt. Sein an Reinhold gegebnes Versprechen zu erfüllen, wurde er mehrere Male durch anhaltende Krankheiten verhindert, bis er zuletzt Lust und Liebe zur Fortsetzung des Angefangenen verlor, und sein Freund Fr. Köppen dieselbe übernahm. Ueber den Zweck dieses Aufsatzes äußert sich Jacobi in der Vorrede. Die kantische Philosophie, rügt er mit Recht, gerathe mit sich selbst in die augenscheinlichsten Widersprüche. Kant beweise zuerst die Nothwendigkeit einer Erkenntniß a priori aus

der Unmöglichkeit, das Geringste von den Gegenständen zu erfahren, d. h. in unserer Erkenntniß nach den Gegenständen zu bilden und aus ihnen in uns aufzunehmen. Dennoch aber lasse er eine reale Wirklichkeit (die wir denn doch in uns aufnehmen müßten) dem Erkennen gegenüberstehn; und beide Behauptungen sollen sich nicht beeinträchtigen. In dieser Zweideutigkeit aber liege der Grund des allgemeinen Beifalls, welchen die kritische Philosophie sich erworben, denn der ganze Idealism widerspreche dem menschlichen Bewußtseyn zu deutlich; dieser halbe dagegen, dieses Gemisch von Realism und Idealism, indem er es mit einem Schein hinhalte, schmeichle dem Verlangen des Verstandes nach einer über das Gemeine sich erhebenden Speculation. Der Fehler der kantischen Philosophie sey, daß sie, rein im Subjectiven sich haltend, für die Erkenntniß nur Einheit, keine Mannichfaltigkeit herbeischaffen könne. Diese also setze sie überall für die Synthesis voraus, da doch gerade die Möglichkeit dieser Synthesis (oder vielmehr Antithesis) vermittelst eines nothwendig gegebenen Mannichfaltigen bewiesen werden müßte. So soll dann dieser Aufsatz mit voller Bündigkeit die Unmöglichkeit darthun, die Aufgabe, wie „Urtheile a priori möglich seyen," zu lösen, indem ein ursprüngliches Synthesiren ein ursprüngliches Bestimmen, und ein ursprüngliches Bestimmen ein Erschaffen aus Nichts seyn würde, was Fichte wohl eingesehn, aber vergebens wissenschaftlich zu vollziehn erstrebt. — Der Aufsatz selbst führt das Weitere aus und faßt in manchen Stellen recht gut die mannichfachen Mängel der kantischen Ansicht, wie sie theils von Jacobi, theils von Anderen aufgefunden waren, zusammen. — Beherzigenswerth ist unter anderm der Beweis, daß jede Nase eine Anschauung a priori habe (S. 126 u. 127, Anm.).

Noch größer, als Jacobi's Verdienste um die theoretische Philosophie, erscheinen uns die um die praktische. Es ist wahr, daß er auch hier keine eigentliche Wissenschaft gegeben: seine Bemerkungen sind mehr zerstreut und einzeln und erwarten die ordnende Hand, welche sie in ein Ganzes zusammenfasse und selbst hier oder dort wirkliche und scheinbare Widersprüche, vermittelnd und ausgleichend, tilge. Ja man hat ihm, nicht ohne Schein des Rechts, auch hier eine gewisse Feindschaft gegen die Wissenschaft überhaupt, eine Hinneigung zum seichten Hin- und Herreden und eine offene Polemik gegen jene vorgeworfen. Aber was hieran Wahres ist, trifft doch wenigstens nicht den tiefsten Grund seiner philosophischen Bestrebungen. Man kann z. B. freilich nicht leugnen, daß er oft aus einem zu starken Selbstgefühl von dem, was nur er nicht wissenschaftlich zu bilden verstand, keck versichert, es lasse sich überhaupt nicht wis-

senschaftlich bilden, daß er bitter spottet über die, welche alles in Namen und Vorschrift zusammenfassen wollten und „die Licenzen hoher Poesie nicht anerkennen, für welche die Grammatik der Tugend keine bestimmte Regel habe" (Thl. V, S. 110, 111). Aber wir vergeben es ihm gern, wenn er uns dagegen den vollen Reichthum der lebendigen Sprache der Tugend, und so selbst den Stoff entgegenbringt, aus welchem wir die Regeln ihrer Grammatik bilden können. Und dazu mußte der Charakter seiner philosophischen Bestrebungen, so wie sein eigner Charakter, besonders geeignet seyn. „Daseyn zu enthüllen, Menschheit darzustellen, erklärlich und unerklärlich, wie sie ist," das hatte er sich ja zur Aufgabe seines Lebens gemacht, und wenn ihm dies in der theoretischen Philosophie nur halb gelang, weil eben seiner Menschheit die Fülle des speculativen Talents nicht beschieden war, und sich hier also seine Thätigkeit mehr auf das Negiren beschränkt, auf die Zurechtweisung der im Dunkel tappenden Speculation von seinem nicht speculativen, festen Lichtpuncte aus: so konnte er dagegen für die praktische Philosophie in der That die Fülle der Menschheit aus sich selbst herzubringen und durch sie auch die reichste Wissenschaft bereichern. War auch hier seine Individualität freilich nur beschränkt, ja gewissermaßen einseitig, so mußte sich ihm doch diese Einseitigkeit in den Stürmen des Lebens unmittelbarer und dringender im Gefühle kund geben; und so mußte er, bei der unverfälschten Reinheit und Aufrichtigkeit seiner Seele, den in ihm entstandenen Zwiespalt, wenn auch größtentheils ungelöst in wissenschaftlicher Durchdringung, doch vollständig und lebendig für die Lösung Anderer darlegen.

Als Jacobi zuerst als Schriftsteller auftrat, war noch mehr oder weniger allgemein die unnatürliche Moralphilosophie der französischen Materialisten verbreitet, welche die Tugend überhaupt leugnet und alles in dem gemeinen Sprachgebrauche, wie sie sich ausdrücken, mit dem Namen des Sittlichen Bezeichnete als versteckte Regungen des eigennützigen Triebes darstellen und abzuleiten versuchen. Mit dieser Philosophie mußte Jacobi, bei seinem ungekünstelten Sinn, bei seinem reinen, hellen Blicke in die Natur des menschlichen Herzens, nothwendig in den vollsten Gegensatz treten, und es konnte ihm nicht schwer werden, ihre elenden Sophismen klar zu durchschauen. Wie Göthe (aus meinem Leben Thl. III, S. 103 — 108) von sich und seinen Freunden erzählt, daß das berühmte Système de la nature ihnen keinen Schaden gebracht, weil der Verfasser sich eben gar nicht an die Natur gehalten, sondern von dieser vielmehr noch weniger, als seine Leser gewußt und wissen wollen: so mußte jene völlig unna-

türliche Moralphilosophie selbst ohne die geringste Versuchung an Jacobi's tugendbegeistertem Gemüthe abgleiten. Das zeigt jede Seite seiner auf Moral sich beziehenden Schriften mit der höchsten Lebendigkeit. In Allwills Briefsammlung widerlegt Clerdon einen solchen Verfechter des Eigennutzes, als alleinigen Princips der menschlichen Handlungen, so einfach als erhaben durch sein eignes Bewußtseyn. Das Daseyn uneigennütziger Liebe, eines Wohlthuns ohne den entferntesten Gedanken an Ersatz, einer alles überwiegenden Treue trage er als Thatsache in sich. Weib und Kinder hätten ihn längst um jene Philosophie gebracht und predigten ihm täglich in seinem Herzen eine höhere (Thl. I, S. 87). „Ich habe Milch gesogen aus der Brust einer Mutter," ruft Woldemar begeistert bebend aus; „ich hatte nichts, als Geschrei, hatte weder Schönheit, noch irgend eine Gabe, konnte für alle ihre Sorge und Mühe ihr nichts wiedergeben, nicht einmal Dank, nicht einmal Liebe. Mein ganzes Vermögen war in ihrem Herzen" (Thl. V, S. 106). Und eben so schön und lebendig beschreibt er die Mahnung der Stimme Gottes im Menschen, die ihn selbst im höchsten Leiden vom Unrecht zurückruft. „Oft leiden wir unsäglich und könnten von diesem unsäglichen Leiden uns befreyen, aber eine wunderbare Kraft in uns widersteht und läßt es nicht zu. Wir fühlen, daß wir diesem Wesen mehr als uns selbst zugehören, und fühlen auch wieder, daß eben dieses Wesen unser eigenstes innerstes Wesen ist. Treffen uns Vorwürfe aus und in diesem Innersten, so ist es ein Schmerz, der an Empfindlichkeit jeden anderen übertrifft" (Thl. V, S. 389). In der Polemik gegen die Moralphilosophie, welche nur eigennützige Triebe im Menschen anerkennen will, trifft also Jacobi mit Kant durchaus zusammen. Daher schildert er den Geist und das Streben der kantischen Moralphilosophie nicht nur rühmend, sondern selbst begeistert in dem Briefe an Ehrenburg (in den „zufälligen Ergießungen eines einsamen Denkers," zuerst erschienen 1793, Thl. I, S. 297 u. folg.). Im Menschen seyen zwei Triebe, der eigennützige und der uneigennützige. Die Philosophen nun hätten von Anfang an gesucht sie auf Einen zurückzuführen in ihrem thörichten Streben nach Einheit, und zwar auf verschiedene Weise, wie das Beispiel der Stoiker und Epikuräer zeige. Kant aber habe klar gezeigt daß sie nicht Einer seyen, daß weder das Streben nach dem Angenehmen und Nützlichen tugendhaft, noch umgekehrt die Erfüllung des Tugendgesetzes glücklich machen könne. Der Hauptgrundsatz seiner Philosophie sey daher die Unabhängigkeit des Princips der Sittlichkeit von dem Princip der Selbstliebe, und daß Kant die Annahme dieses Grundsatzes so weit durchgesetzt, erwecke ihm

die lebhafteste Freude. Ihm sey einmal alles an der Wahrheit dieses Grundsatzes gelegen, seine Festsetzung und Verbreitung das Ziel aller seiner philosophischen Bestrebungen von jeher gewesen. Seine Ableitung und Beziehung im Ganzen des kantischen Systems habe zwar noch viel Irriges an sich, dies aber werde bald weggeräumt seyn und sey es schon zum Theil.

Hättest du wahr geredet, trefflicher Seher! wäre dein Wort der Weissagung in Erfüllung gegangen! Aber leider müssen wir noch immer Kants wider die Natur der menschlichen Seele streitende Theorien uns vordeduciren lassen, und alle deine Bemühungen, das Leben der Sittlichkeit in uns wahr und lebendig darzustellen, sind beinahe vergeblich gewesen!

Die Grundlinien von Jacobi's Moralphilosophie finden wir schon in seinen ersten Schriften ausgesprochen. „Wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst," sagt er in der Schrift über die Lehre des Spinoza (Thl. IV. Abth. 1, S. 231), „sind auf keine Weise a priori, und können nichts (rein und vollständig) a priori wissen oder thun, nichts erfahren ohne Erfahrung." Die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Moral mußte Kants Darstellungsweise von ihr völlig umgestalten und sie durch und durch der Unrichtigkeit beschuldigen, da ja in ihr alles a priori abgeleitet werden sollte. Jacobi macht diese Anwendung sogleich. Auch das Bewußtseyn, die Erkenntniß der sittlichen Stärke, behauptet er, kommt uns aus Erfahrung (S. 234). Lebendige Philosophie sey nie etwas Anderes gewesen, als Geschichte: denn die Philosophie könne ja ihre Materie nicht erschaffen, diese müsse ihr immer gegeben werden in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. Daher komme es denn auch, daß jedes Zeitalter, wie seine eigne speculative Wahrheit, so seine eigne moralische habe, welche die herrschende Handlungsweise des Zeitalters in ihrem Fortgange darstelle. Denn es sey irrig, daß die Handlungen der Menschen aus ihrer Philosophie (aus den Vorschriften ihrer Pflichtenlehre) entsprängen, vielmehr umgekehrt gehe die Philosophie aus ihren Handlungen hervor (S. 237). Auch die Ideale der praktischen Philosophie: denn die Idee eines Tugendhaften entspringe erst aus dem Genusse der Tugend (S. 241). — Wo blieben also hier Kants allgemeingültige kategorische Imperative, wo seine a priori der Seele inwohnenden Gesetze! In eine unübersehbare Mannichfaltigkeit der Vorschriften lösete sich die Idee der höchsten Tugend auf; und doch stimmte Jacobi's Lehre so vielmehr überein mit der von Kants Einförmigkeit ernst und bedeutend abmahnenden Stimme aller früheren Jahrhunderte, aller von uns verschiedenen Völker. Auch hier also kämpfte Jacobi den Kampf

für Duldung gegen Verketzerung und Unduldsamkeit, der Wahrheit gegen individuelle Erdichtungen, mit Einem Worte — der Natur gegen Unnatur.

Es ist unmöglich, aus Jacobi's Schriften alle die trefflichen Winke vollständig auszuheben, welche er für die Bildung der Moral entweder aus seiner eignen reichen Erfahrung gegeben, oder aus den Sittenlehren früherer und gleichzeitiger Philosophen (vorzüglich aus Aristoteles, Butler und Hemsterhuis) aus der Vergessenheit an das Licht gezogen hat. Nur eine dürftige Zusammenstellung des Hauptsächlichsten verstattet uns der Zweck dieser Anzeige.

Wie das Schöne in dem reinen Gefühl der von ihm eingeflößten Bewunderung und Liebe, lehrt er, ohne Merkmale erkannt wird, das Schöne unmittelbar nur an seiner Schönheit: so in dem reinen Gefühle der Achtung, der Hochachtung und Ehrfurcht das Gute unmittelbar am Guten (Thl. III, S. 317). Daher er die Erklärung des Aristoteles „im höchsten Grade erhaben" nennt, welcher sagt: „Gute, gerechte und große Handlungen sind diejenigen, welche so beschaffen sind, wie der gute, gerechte und große Mensch sie hervorbringt." (Thl. V, S. 79). Die Tugend sey der eigenthümliche Instinct des Menschen und wirke, wie jeder Instinct, vor der Erfahrung und, wolle man es so nennen, blind. Der Mensch fühle sich zu Handlungen des Wohlwollens, der Gerechtigkeit und Großmuth angetrieben, ohne irgend eine andere Absicht, als die Befriedigung dieses Triebes. Wir erkennen die Tugend, wie wir unser Daseyn erkennen, rein als daseyend (S. 76). Daher „sey die Wissenschaft des Guten wie die Wissenschaft des Schönen der Bedingung des Geschmacks unterworfen, ohne den sie gar nicht angefangen und über den sie nicht hinausgeführt werden könne (wie oben: „die Idee eines Tugendhaften entsteht uns aus dem Genusse der Tugend"). Der Geschmack am Guten werde, wie der Geschmack am Schönen, durch vortreffliche Muster gebildet, und die hohen Originale seyen immer Werke des Genies. Durch das Genie gebe die Natur der Kunst (und auch der Wissenschaft, soweit sie derselben fähig ist) die Regel, sowohl der Kunst (und Wissenschaft) des Guten, als der des Schönen. Beide seyen daher freie Künste und schmiegten sich nicht unter Zunftgesetze, ließen sich durchaus nicht zum Handwerk erniedrigen und in den Dienst des Gewerbes bringen" (S. 78). Daher denn, damit die Menschheit nicht in Niedrigkeit versinke, von Zeit zu Zeit Heldengeister auftreten müßten, um ihr einen neuen Schwung zu geben, ihr aufzuhelfen, sie zu erfrischen. Durch sie werde das Leben der Sittlichkeit erst wieder neu geboren (S. 426).

Man begreift leicht, in welchen ungeheuern Gegensatz, trotz der früher dargestellten Gleichheit des eigentlichen sittlichen Princips der Moral, Jacobi mit Kant durch diese Behauptungen, in Bezug auf ihr wissenschaftliches Princip trat. Kant protestirt beständig gegen jede Ableitung der Moral vom Gefühle, als nur zu einem seichten, unwissenschaftlichen Geschwätz führend: Jacobi stellt dieselbe als die allein wahre und gründliche dar. Kant scheidet das Urtheil über das Schöne von dem über das Gute bestimmt dadurch, daß dieses vom Begriffe ausgehe, durch den Begriff erst das Gefühl bestimme: für Jacobi ist, wie überall, so auch hier, der Begriff nur das Secundäre, Abgeleitete. Bei Kant gibt es keine Tugend, außer in Bezug auf die Pflicht, auf das Gesetz: bei Jacobi ist in der ursprünglichen Tugend von dem Bewußtseyn des Pflichtgesetzes auch nicht eine Spur. Er erklärt die Tugend als Lust und Liebe zum Guten (Thl. V, S. 433), als die Allmacht der Liebe zum Guten, (S. 447). Sie besteht (nach Thl. III, 318) darin, daß der Mensch sich über das seinem Wesen beigemischte Thierische erheben könne. Und der tugendhafte Charakter, fügt er hinzu, sey eben so unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, als von der Begierde nach Glückseligkeit: denn der Pflicht liege entweder das Gefühl des unbedingt Achtungswürdigen zum Grunde, oder sie gehöre gar nicht in das Gebiet des eigentlich Sittlichen (S. 319). Daher er sich dann auch gegen die Beschränkung aller Tugend auf das pflichtmäßige Leben überall laut und nachdrücklich erklärt; vorzüglich in der Schilderung seiner Romanencharaktere, die immer mehr oder weniger von der freien Tugend an sich tragen. So Woldemar, der recht eigentlich ein Genie der Tugend ist (freilich fällt, aber doch erst später, und gewissermaßen zufällig); so in Allwills Briefsammlung der Charakter der Amalie und des Allwill. Wir machen hier nur auf jenen aufmerksam, weil diesen Jacobi selbst nicht als rein darstellt. Von ihr heißt es: „daß sie alle Pflichten erfülle, alle Gebote halte, das weiß sie nicht, hat von den Gründen ihres durchgängigen Verhaltens nichts weniger als vollständige Begriffe, gar keine eigentliche Moral, kaum eine solche, wie schon vor Jahrtausenden dem uralten Hiob eine zu Diensten stand. Wunderbar, daß Amalie zurechtkommt: denn sie ist auch nicht einmal, was man fromm heißt." Und doch gibt ihr Allwill das Zeugniß, sie sey sündenfreier und tadelloser, als irgend jemand. Und überhaupt wären ja alle Tugenden eine freie Gabe des Schöpfers, unmittelbare Triebe, verschieden nach den verschiedenen Formen und Zuständen der menschlichen Gesellschaft. „Keine, die

nicht da war, ehe sie Namen hatte und Vorschrift!" Und wenn auch Allwill, wie gesagt, kein ganz reiner Charakter ist, sondern leicht zu Ausschweifungen und Fehlern sich hinreißen läßt, eben weil er ein Leben führen will ganz ohne Vorschrift und Gesetz: so ist es doch wohl nicht ohne Jacobi's Beifall, wenn er später ausruft: „Wie dumpfen Sinnes, wie erstorben muß der seyn, der seine Neigungen aus lauter Moral bilden, der mit lauter Moral sie nach Gefallen unterdrücken kann!"

Aber doch auch nur: nicht ganz ohne Jacobi's Beifall; denn allerdings fühlte er die Nothwendigkeit der Grundsätze und Vorschriften für die Tugend tief und innig; und wenn Fr. Schlegel in seiner bekannten Recension des Woldemar (Charakteristiken und Kritiken S. 41) sagt, der Verf. scheine „von keiner Tugend zu wissen, welche Gesetze ehrte, so ist das gewiß ungerecht. So viel wir von Jacobi's eigner Tugend wissen, so mochte diese selbst ursprünglich eine freie seyn; aber nur zu oft hatte er gewiß ihre Hinfälligkeit gefühlt, hatte sie schmerzlich gefühlt bei seiner zarten Empfänglichkeit für alles Schöne und Gute, für alles, was diese verletzte und verunreinigte, und hatte sich diesen Schmerz bei seiner edlen Aufrichtigkeit nicht verborgen. Daher sind alle seine Schriften voll von Klagen über die menschliche Schwäche und Gebrechlichkeit. „Es kann nichts so Schönes, so Großes gedacht werden," ruft er im Woldemar aus, „das nicht im Menschen läge, das man nicht hier und da himmelrein aus ihm hervorgehen sähe; nur ist er in allem seinen Thun — ach! so wandelbar, so hin und her, so unzuverlässig — ein durch und durch zweideutiges, armes, nichtiges Wesen. Er vermag überall zu viel und zu wenig, darum nichts Ganzes, nichts durchaus Bleibendes" (Thl. V, S. 27). Und späterhin (S. 203) spricht er geradezu den Satz aus: Wenn Menschen blos durch Neigungen und Leidenschaften, welche Lage und Umstände in ihnen erweckten, zur Tugend geführt würden, könnten diese nur unrein und mit großen Lastern vermischt seyn. Und selbst diese unreinen Tugenden seyen sehr schwankend und hinfällig. Am deutlichsten und vollständigsten vielleicht ist seine Ansicht hierüber in Luziens Briefe an Allwill (Thl. 1, S. 205 — 19) ausgesprochen. Mancherlei Gutes und Großes zu thun, sagt er, sey immer eine Lust und daher leicht, sehr leicht; aber ohne Sünde zu bleiben, alles Böse zu meiden, sey schwer, o wie schwer! Zur „Menschheit eines jeden Menschen gehörten Grundsätze," und irgend ein Zusammenhang der Grundsätze. Die Weisheit wolle unsere Gefühle nicht verringern, nicht schwächen, sondern nur reinigen. Und dadurch würde sie, würde ein strenges Halten an unverbrüchlichen

Vorschriften des Verhaltens der eigenthümlichste Vorzug der Menschheit, und so allgemein als solcher betrachtet, daß der Grad der Fertigkeit hierin den Grad unserer Hochachtung und Verachtung bestimme. — Kann man deutlicher den Werth und die Nothwendigkeit der Grundsätze auseinandersetzen? Kann man wärmer und begeisterter (dies Letztere mußte freilich der Auszug eines Recensenten größtentheils verwischen) ihnen das Wort reden? Daher denn Jacobi in einem schon 1781 geschriebenen Briefe einem Freunde, der ihn der Abneigung gegen feste Grundsätze, und seine Romane deshalb als schädlich angeklagt hatte, mit reinem Gewissen antworten konnte (Thl. I, S. 357): „Was den Punct der Grundsätze angeht, so kann ich nicht anders, als Ihnen gerade heraussagen, daß ich den Schriftsteller nicht kenne, der die Nothwendigkeit derselben gründlicher, mannichfaltiger, auffallender dargethan und sie besser eingeschärft hätte, als es überall von mir geschehen ist." Wenn er sich daher zuweilen dagegen, und stark dagegen erklärt, so ist dies entweder auf die Subjectivität der von ihm geschilderten Personen zu schieben (die ja oft die entgegengesetztesten Meinungen und Ansichten äußern), oder nur beziehungsweise und bedingt zu verstehn. So klagt er oft mit Recht, daß leider in so vielen Fällen den Grundsätzen die Kraft fehle, unmittelbar und lebendig in uns erregten Begierden zu widerstehn (vgl. z. B. Thl. V, S. 170: „Unsere herrlichsten Erkenntnisse dienen am Ende uns nur zur müßigen Betrachtung, unsere erhabensten Gefühle nur zur einsamen, unfruchtbaren Ergötzlichkeit; in unseren Handlungen aber werden wir von andringendem Bedürfniß und von andringender Leidenschaft geführt"). Aber heißt das den Werth einer Sache überhaupt leugnen, wenn man über den Unwerth der unvollkommenen klagt? Und hatte er nicht früher eben so die Hinfälligkeit der freien Tugend geschildert? Und wenn er später hinzufügt, der Charakter sitze „nicht im Verstande, sondern im Herzen," so ist der Mangel dieses Satzes, wenn er überhaupt einen haben sollte, nicht Jacobi, sondern nur denen zuzuschreiben, welche die Grundsätze zum Verstande des Menschen rechnen. Außerdem erklärt er sich, und gewiß mit großem Rechte, gegen die Beurtheilung der einzelnen Menschen nach der Vortrefflichkeit oder Nichtvortrefflichkeit ihrer Grundsätze, oder der Sitten, Gebräuche und Formen, unter welchen sie leben; gewiß mit großem Rechte: denn nicht nothwendig ist ein „gewisser Geist an eine gewisse Form gebannt, und eine gewisse Form an einen gewissen Geist" (S. 174). Und wenn er endlich in der berühmten Stelle des Schreibens an Fichte (Thl. III, S. 37) erklärt, „er wolle lügen, wie Desdemona sterbend log, lügen und betrügen, wie der für Orest sich darstel-

lende Pylades, morden wie Timoleon, Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Wit, Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub unternehmen wie David, — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil ihn hungere, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht sey, nicht der Mensch um des Gesetzes willen," so sieht man leicht, wie dieser Spott nicht gegen jede wissenschaftliche Behandlung der Moral, nicht gegen jede Vorschrift des Sittengesetzes, sondern nur gegen eine beschränkte, äußerliche Behandlungsart derselben gerichtet ist; also, wie jeder Spott dieser Art auf ein Höheres, Herrlicheres, welches sich über den Trümmern jenes Nichtigen erheben soll, mit heiligem Ernste hinweist.

Nicht der feurige Sinn und das glühende Herz für sich allein, sondern der „starke Geist, der Herz und Sinn nach Gesetzen zu lenken wisse" (Thl. V, S. 194), „die Fertigkeit im Entsagen" (S. 92), „die Obermacht des Gedankens über sinnliche Triebe" (Thl. I, S. 218) mache den Menschen achtungswürdig: das ist überall Jacobi's klare und innig gefühlte Behauptung. Ja sie liegt ihm so sehr am Herzen, daß ihre Einschärfung und unerschütterliche Befestigung als die vorherrschende Tendenz, wenigstens seiner ganzen dichterischen Thätigkeit, angesehn werden kann. „Wer sich auf sein Herz verläßt, der ist ein Thor!" so heißt der Satz, welchen Jacobi als letztes Siegel seinem Woldemar aufdrückt; und obgleich Fr. Schlegel das in der vorher angeführten Recension des Woldemar über denselben gefällte Urtheil, daß er nur „eine individuelle Einheit" habe, uns „Friedr.-Heinr.-Jacobiheit" darstelle, auch auf jenen Ausspruch anwenden könnte, so glauben wir doch nicht, daß in der Beziehung auf Jacobi's Individualität der alleinige Werth desselben zu suchen ist. Vielmehr, wenn Fr. Schlegel S. 27 behauptet, nach einem philosophischen Resultat suche man im Woldemar vergebens: denn „jene triviale Bemerkung könne doch unmöglich für ein solches gelten, unmöglich das Ziel so vieler Anstrengung, der Lohn eines solchen Aufwandes von Tiefsinn, Scharfsinn, Geist, Beobachtung und Studium haben seyn sollen:" so müssen wir Jacobi gegen ihn in Schutz nehmen. Freilich stellt der Woldemar außer der Wahrheit dieses Satzes noch viele andere Wahrheiten dar (so arm war Jacobi nicht, daß er Einen Satz zu zwei Bänden hätte ausspinnen sollen); aber als der Hauptfaden geht er gewiß durch das ganze Werk, mehr oder minder hervortretend oder verschlungen, hindurch. Auch scheint er uns keineswegs eine triviale Bemerkung, sobald man nur von der ihm hier gegebenen, doch mehr zufälligen Ausdrucksform

absieht und ihn mit anderen zum Theil reicheren Ausdrucksformen im Woldemar verbindet. Wie für Jacobi, so gilt auch bei Jacobi überall nur der Geist, nicht dieser oder jener Buchstabe. Faßt man aber jenen Satz seinem Geiste nach auf, so berührt, ja umfaßt er eins der tiefsten Räthsel der menschlichen Natur, das Räthsel nämlich, wie der Mensch seiner selbst, seines sittlichen Werthes für die Zukunft sich versichern könne. Jetzt bin ich voll der Liebe für das sittlich Gute, hange treu und begeistert an allem, was Tugend heißt; aber werde ich auch künftig eben so treu ihm anhangen? Und was beruhigt mich bei der ängstlichen Besorgniß, es möge doch einmal irgend einer Kette von Versuchungen gelingen, mich in die Arme des Lasters zu ziehn? Sollen wir, „auf unser Herz uns verlassend," ohne Sorge vorwärts gehn? Schön und herrlich, ja gewiß die schönste und herrlichste von allen ist eine solche freie, ihrer selbst gewisse, in sich froh begeisterte Tugend; aber wie Viele sind gefallen, umnebelt von stolzem Selbstvertrauen! Sollen wir, wie die Stoiker oder gar wie die Anachoreten, uns zurückziehn von der Welt und unsere Triebe ertödten, um ihrer mächtig zu bleiben? Sicherer ist das zwar; aber dann sind wir auch todt für die Welt, beschränkt auf uns selbst und unempfänglich. Und doch findet auch bei dieser Verschlossenheit nur zu leicht der Stolz Eingang in unser Herz, und mit ihm Unbilligkeit gegen Andere, Härte und Mangel an Mitgefühl, völlige Unfähigkeit zuletzt, sie zu verstehn, mit ihnen zu leben. So wird der Mensch von Einem zum Anderen in stetem Zweifel getrieben; er sucht bei der Wissenschaft Rath, will durch fürsorgliche Anwendung ihrer Beobachtung sich sichern. Aber auch sie weiset ihn fast ohne Trost zurück; denn wie könnte sie ihre Armuth in die Wagschale legen gegen den unerschöpflichen Reichthum des beseligenden und — vernichtenden Lebens? Das Leben des Menschen ist also, nach Plato's treffendem Ausspruch, das höchste Kunstwerk, und ein Kunstwerk, zu dessen Fertigung alle ersinnlichen Regeln uns nur wenige Hülfe leisten. Und dennoch können und dürfen und sollen wir wieder der Regeln nicht entrathen; denn „wer sich auf sein Herz verläßt, ist ein Thor;" und doch ist wieder im Herzen allein der Quell des wahren Lebens! Das wollte Jacobi im Woldemar, und im Grunde auch das, als Hauptsatz, im Allwill aussprechen; und wenn er dies vielleicht nur stammelnd gethan hat, so liegt die Schuld davon zum Theil wenigstens in der Größe der Aufgabe, die für Menschen fast zu schwer seyn möchte.

Wir sind durch die Charakteristik von Jacobi's Verdiensten für die praktische Philosophie unvermerkt zu seiner Würdigung,

als Künstler geführt worden. Fr. Schlegel hat, wie bekannt, in dieser Beziehung ein sehr hartes Urtheil über ihn gefällt, indem er kaum wegen „der seltenen Gabe, die Weiblichkeit in ihren zartesten Eigenheiten täuschend nachzuahmen und die leisesten Regungen des sittlichen Gefühls tiefer, inniger und äußerst reizbarer Seelen rein und klar darzustellen," seinem „beschränkten, blos nachbildenden praktischen Vermögen den Namen eines poetischen Talentes" zugesteht (a. ang. O. S. 37). Es ist wahr, daß Jacobi nicht die Objectivität anderer genialischen Künstler, z. B. Göthe's, besitzt; und auch, was Schlegel vom blosen „Nachbilden" sagt, mag in gewissem Maße seine Richtigkeit haben, da (wie Köppen in dem angeführten Aufsatze erzählt) die Personen des Allwill und Woldemar in Jacobi's Umgebung sich wirklich größtentheils wiederfinden ließen. Aber so eng, wie Schlegel, möchten wir doch Jacobi's Talent auf keine Weise einschränken. In Woldemar tritt vielleicht der Zweck der Darstellung in vielen Stellen hinter den philosophischen zurück, und Allwills Briefsammlung ist ihm in Bezug auf jenen weit vorzuziehen; aber in beiden, und besonders in der Letzteren finden sich doch so manche Charaktere meisterhaft geschildert, die von den in jenem Urtheile bezeichneten kaum eine Aehnlichkeit an sich tragen. Und in der Darstellung aller, und besonders derer, welche Jacobi selbst in irgend einem Grundtone des Gemüthes gleichgestimmt sind, tritt auf das deutlichste das Gepräge der Meisterhand hervor, welche die eigenthümliche Größe des darstellenden Künstlers (nicht des erfindenden) ausmacht. Mögen einige Situationen für seinen Pinsel zu schwer gewesen, und daher nur mit schwachen unvollkommenen Zügen mehr angedeutet als ausgeführt worden seyn (er stellte sich überall die schwierigsten Aufgaben): die meisten gewiß tragen keine Spur der ängstlichen Kleinbildnerei des blos nachahmenden Künstlers an sich. Wenige genialische Pinselstriche — und das Bild steht lebendig und — vollendet vor unserer Seele; denn hat der Künstler, wie gesagt, nur Umrisse gegeben, so sind doch diese aus dem tiefsten und innersten Wesen des Darzustellenden gebildet und laden uns ein, ja drängen und zwingen uns, das Mangelnde durch ein lebendiges Schaffen unserer eigenen Einbildungskraft zu ersetzen. Und darin ist Jacobi unserm großen Meister der poetischen Darstellung ähnlich, steht ihm vielleicht von allen deutschen Schriftstellern am nächsten. Nicht in Bezug auf den Umfang seiner Darstellungen (denn dieser ist freilich sehr beschränkt), nicht in der eigenthümlich dichterischen (d. h. erfindenden, selbstschaffenden) Kraft (sie fehlt ihm vielmehr fast ganz, denn er zeichnet nur nach der Natur); aber was er nach der Natur wirklich

darzustellen unternimmt, das spiegelt auch in seiner Darstellung wieder als Natur sich ab, wird unter seinen Händen wieder lebendig und erhält dadurch den unnennbaren und durch nichts Anderes ersetzbaren Reiz der unendlichen Fülle, der Unerschöpflichkeit für das dichterische Gemüth und den philosophisch beobachtenden Geist, der uns immer wieder mit neuer Liebe und mit neuem Entzücken zu ihm zurückzieht. Jacobi war zwar unfähig, ein vollendetes Kunstwerk zu schaffen (Allwill ist unvollendet, und Woldemar künstlerisch gewiß nichts weniger, als ein harmonisches Ganze), eben weil ihm der aus sich selbst bildende und umbildende Genius fehlte; aber sind auch seine Romane, als Ganze betrachtet, ohne dichterisches Leben (vielleicht eben, weil sie aus seinem philosophischen Leben hervorgegangen), so erheben sie sich doch in der Schilderung einzelner Charaktere und Scenen zu einer begeisterten und begeisternden Höhe desselben.

Sollten wir Jacobi's Eigenthümlichkeit in Einem Worte zusammenfassen, so möchten wir ihn einen Historiker, im höchsten Sinne des Wortes, und zwar einen Geschichtschreiber des Edelsten und Liebenswürdigsten im Menschen nennen. Ueber den Historiker erhebt er sich auf keinem Gebiete, weder als Philosoph, noch als Künstler; aber diesen Beruf füllt er dafür ganz und vollkommen aus. Seine theoretische Philosophie war eine Geschichte seiner eigenen Seele; aber scheint diese Geschichte auch zuweilen zur Lyrik hinüberführen zu wollen, so zieht ihn doch sein historisches Talent von diesem Abgrunde zurück, und er weiß auch die ihm entgegengesetztesten Charaktere (wie in verschiedener Hinsicht Aristoteles, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hobbes, Machiavell und Andere) in ihrer ganzen speculativen Entwickelung in sich nachzubilden und uns ihre Geschichte (mit allen ihren Trefflichkeiten und Mängeln, also durchaus wahr und antilyrisch) darzustellen. — Die beste Moral (sagt er Thl. I. S. 355, und die seinige, wenn er eine geschrieben hätte, wäre es geworden) würde eine „vollständige Lehre von unsern Begierden" seyn, wie sie der „treue Naturforscher, der ein jedes Ding in seiner eignen wahren Gestalt, jede menschliche Kraft in ihrem wahren wirklichen Maße zu zeigen bemüht ist" (vgl. S. 358), aufstellt. Beiträge zu einer solchen historischen Moral geben seine Romane, geben seine wissenschaftlichen Auseinandersetzungen; und eigentlich wissenschaftliche (d. h. begriffsmäßig durchgebildete) Elemente hat er nirgends weder selbst aufgestellt, noch einmal für möglich gehalten. Wieder als treuer Historiker: denn er selbst, nach seiner Eigenthümlichkeit, konnte sie nicht bilden, und daß die Systeme seiner Zeit kaum die ersten Anfänge dazu enthielten, sagte ihm sein überall sehr richtig urtheilendes Gefühl. Auch als

darstellender Künstler endlich war er, wie wir vorher ausgeführt, lebendiger Historiker. Schlegel klagt ihn an, daß er selbst an der Verzärtelung seines Woldemar durch die übrigen Personen dieses Romans Theil nehme (a. angef. O. S. 23). Es ist wahr, er liebt seinen Helden, aber ohne Liebe und Haß konnte überhaupt ein Gemüth, wie Jacobi's, nichts in der Welt in sich aufnehmen oder aus sich hinstellen. Aber wir sagen mit Bedacht, ohne Liebe und Haß, denn auch sein Haß, und zwar gegen dieselben Personen, die er mit Liebe umfaßt (wie Allwill, Woldemar rc.), wird an manchen Stellen so glühend und lebendig, daß er sie fast mit Abscheu von sich stößt und denselben Abscheu in die Seelen seiner Leser überträgt. Ihm fehlt die reine Objectivität Göthe's und Shakspeare's, welche die veredelte Natur ohne alle Leidenschaft, ohne alle Beimischung subjectiver Gefühle in ihren Werken abbilden; aber eben so fern, oder vielmehr noch ferner ist er von dem seichten Idealisiren, welches alle Züge der Wirklichkeit verwischt, indem es dieselbe Person nur mit den Farben entweder ungemessenen Entzückens oder ungemessenen Abscheues malen kann. Auch hier also hält sein Streben nach historischer Wahrheit ihn von einer unnatürlichen Lyrik siegreich zurück.

Wir könnten Jacobi noch in mehreren anderen Beziehungen schildern, in welchen er, wenn auch in geringerer Ausdehnung wirksam, doch, wo er wirkte, eben so groß war. Wir könnten ihn z. B. als Politiker darstellen und den zu großen Eifer unserer Zeit für äußere Formen durch seinen Zuruf mäßigen. „Die Mehresten haben bei Untersuchung der politischen Freiheit andere Gesichtspuncte, so daß es gemeiniglich auf die Frage hinausläuft, ob es zuträglicher sey, sich der willkürlichen Gewalt eines Einzigen, einer gewissen Anzahl aus der Menge, oder dieser Menge selbst zu unterwerfen, das ist, welche Gattung des Despotism wohl die beste seyn möchte. Eine Frage, die nicht sehr verdient, daß sich ein weiser Mann damit beschäftige" (in „Etwas, das Lessing gesagt hat, ein Commentar zu den Reisen der Päpste 1782 Thl. II. S. 366). Wir könnten unsere Zeit auf das ihres Strebens wahrhaft würdige Ziel hinweisen durch die begeisterte Auseinandersetzung, daß gute politische Gesetze Wirkungen der Tugend und Weisheit, nicht ihre Ursachen sind, und die Tugend aus keiner äußerlichen Form entspringen, durch keine vertreten werden könne (S. 369—70 und öfter), so wie durch die Vorhaltung des schönen Bildes, welches er (S. 378 u. folg.) von der besten Verfassung entwirft. Aber eine ausführliche Darlegung und Beurtheilung seiner politischen Grundsätze würde uns hier zu weit füh-

ren; und wie er auch hier, seiner innersten Eigenthümlichkeit gemäß, überall den Geist hervorhebt gegen den Dienst des Buchstabens, kann man aus den hier gegebenen Andeutungen schon zur Genüge abnehmen.

Die Fülle, die Kraft, die Anschaulichkeit seines Styls ist allgemein bekannt und anerkannt. Selbst Schlegel, der doch sonst so ungünstig und scharf über ihn urtheilt, bezeichnet seinen Styl als „genialisch, lebendig, geistreich, kühn und doch sicher, wie der lessingsche; durch einen geschickten Gebrauch der eigenthümlichen Worte und Wendungen aus der Kunstsprache des Umgangs, durch sparsame Anspielungen auf die eigentliche Dichterwelt eben so urban, als dieser, aber seelenvoller und zarter." Die innere Grundlage seiner Darstellungsart bildet warme Begeisterung für alles, worüber er sich, worüber er recht eigentlich seine Seele ausspricht; die Vollkommenheit der äußern Form, das Leuchtende und Treffende aller seiner Ausdrücke, die Gemessenheit und Abrundung bei der Fülle des Gefühls, welche sich aus ihm hervordrängte, gab ihm der tägliche Umgang mit der gebildetsten Gesellschaft, der ununterbrochene schriftliche und mündliche Verkehr mit fast allen ausgezeichneten Männern seiner Zeit. — —

Die gegenwärtige neue Auflage von Jacobi's Schriften begann 1811 noch durch Jacobi selbst. Er wünschte die chronologische Ordnung streng zu befolgen, weil „alle diese philosophischen Schriften durchgängig in einander eingreifen, sich gegenseitig näher aufhellen und bestimmen, und dadurch deutlichst zeigen, wie dem Verf. ein Gedanke nach dem andern klarer wurde, und warum beim ersten Anblick einige Hauptmomente seiner Philosophie nicht ganz dieselben geblieben zu seyn scheinen" (Thl. IV. Vorb. S. VII). Aber Deutschlands bedrängte Lage zu jener Zeit, die auch auf den literarischen Verkehr großen Einfluß äußerte, zwangen ihn, solche Schriften, die vergriffen waren, zuerst herauszugeben. Daher Allwills Briefsammlung das Ganze beginnt, und die Briefe über die Lehre des Spinoza mit den Beilagen erst im vierten Theile, so wie die beiden Bände des Woldemar im fünften folgen. Doch rettete Jac. von der chronologischen Ordnung so viel, als sich irgend thun ließ; der zweite und dritte Theil enthalten demnach die übrigen philosophischen Schriften in der ungestörten Reihenfolge ihrer ersten Erscheinung. Außerdem geben uns die drei ersten Theile noch einzelne kleinere Aufsätze (wie die „Betrachtungen über den frommen Betrug und eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. An Joh. Chr. Schlosser") und Briefe an Heinse, Hamann, Herder, Forster, Johann Müller, Kant, Lavater und Andere. Ganz neu ist die dritte Abtheilung des vierten Bandes, „Hamanns Briefwechsel mit

Jacobi," herausgegeben von Friedrich Roth, dem jedoch Jacobi selbst dessen Herausgabe verstattete, und ihn seinen Werken einverleibt wünschte, obgleich beiweitem der größte Theil dieser Briefe von Hamann an Jacobi geschrieben ist. Der Herausgeber rechtfertigt dies in dem Vorberichte durch die enge Beziehung des Meisten auf Jacobi's schriftstellerische Thätigkeit, und durch die bedeutende Aufklärung, welche aus dem Gegensatze zwischen Hamann und Jacobi für das Verständniß des Letztern hervorgeht. Uebrigens sind die schon früher erschienenen Schriften größtentheils ganz unverändert abgedruckt, theils weil es schwer war, nach einem so langen Zeitraume wirklich zu verbessern, was damals in der lebendigsten Begeisterung geschrieben wurde, theils um diesen Schriften nicht ihren Werth, als historische Documente, zu nehmen. Hinzugefügte Anmerkungen sind besonders bezeichnet, zuweilen sogar früher, bei zweiten Auflagen, gestrichene Stellen wieder eingeschaltet, und dem Woldemar einige Bestandtheile der ersten Bearbeitung in einem besonderen Anhänge beigefügt. Eine ausführliche Einleitung in die philosophischen Schriften (Thl. II.) stellt uns die Ansichten des Verfs. in der damaligen Zeit (1815) im Zusammenhange dar, und gibt sehr belehrende Winke über ihren allmäligen Fortschritt, nicht in den Grundansichten (ein solcher möchte sich schwerlich nachweisen lassen), sondern in ihrer Darstellungsweise und in den Ausdrücken. Ein anderer Aufsatz verwandten Inhalts (Thl. IV.), von Fr. Köppen aus Andeutungen Jacobi's zusammengestellt, überliefert uns sein philosophisches Vermächtniß. Ein sechster Band ist als Schluß dieser Sammlung versprochen, aber sein Inhalt nirgends angegeben worden. Von dem noch Fehlenden sind Rec. bekannt: seine „politischen Rhapsodieen," ohne seinen Namen in den baierschen Beiträgen zur schönen und nützlichen Literatur vom Mai 1779 bekannt gemacht, seine Schrift „über Gesellschaften, ihren Geist und Zweck" (München bei Fleischmann. 4. 1807), mehrere Briefe, z. B. die „Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts" (1803) angehängten, und die in der Minerva 1820 und 1821 aus seinem Nachlasse mitgetheilten Aphorismen. Vielleicht, daß uns auch aus Jacobi's Correspondenz mit Lavater, Claudius und anderen ausgezeichneten Männern unter seinen innigeren Freunden ansehnlichere Bruchstücke, als bisher, mitgetheilt werden. — Die Ausstattung dieser Ausgabe durch die Buchhandlung ist in jedem Betracht ausgezeichnet.

Noch müssen wir einige Worte über die zugleich angezeigten akademischen Reden sagen. Hr. v. Schlichtegroll verbreitet sich vorzüglich über Jacobi's geselliges Leben und dessen Einfluß auf

sein literarisches; und wir haben ihn daher in der vorangeschickten kurzen Lebensbeschreibung vielfältig benutzt. Hr. Weiller stellt seinen Einfluß auf die Philosophie dar: wie die Vereinigung des tiefsten und klarsten Gefühles mit einer ungewöhnlichen Anschaulichkeit des Verstandes ihn fähig machte, das Gefühl als die Quelle unserer übersinnlichen Erkenntniß zu entdecken; wie er dadurch den Philosophen von dem Vertrauen auf blose todte Abstractionen erlöste und eine lebendige, in der innersten Menschennatur gegründete Metaphysik, die wahre Vereinigung der Religion und Philosophie, ohne Kälte und doch ohne Verstandeshaß, schuf. Herr Thiersch endlich, nachdem er zuerst im Allgemeinen gerühmt, wie Jacobi mit vielen Anderen dahin gewirkt, das ganz im Niederen versunkene Zeitalter wieder auf das Höhere zu lenken, führt dies weitläufiger in Bezug auf Politik, Religion und Erziehung aus, und schließt mit einigen Bemerkungen über die Art und Weise seiner Studien. Alle drei Reden sind mit großer Rührung und innigem Gefühl für Jac. großen Geist abgefaßt, das erste Dankopfer auf dem Grabe des Edlen, Unvergeßlichen, dem Rec. diese Anzeige als eine geringe Gabe hinzufügen will.

„Bin ich dazu berufen gewesen," so beschließt Jac. (Thl. IV. S. 53) den Nachruf an seine Leser, „die unsichtbare Kirche der Philosophie und ihren innersten, ewigen Geist gegen den mannichfachen, wechselnden und Aeußerliches emporbringenden Buchstaben meiner Zeitgenossen zu vertheidigen, und ist mir dieses insoweit gelungen, daß ich gegenwärtig mehr befreundete Denker in Deutschland zähle, als einst am Beginn meiner schriftstellerischen Laufbahn, ja daß selbst manche Gegner allmälig billiger die Sache beurtheilen: so habe ich genug gelebt. Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren!" — Ja, du bist berufen gewesen, Edler, zu diesem heiligen Werke, du hast in ihm gearbeitet nach bestem Gewissen, mit Anstrengung aller deiner Kräfte; du hast für die ewige Wahrheit und das, was du für Wahrheit hieltest, treulich im Kampfe ausgehalten, hast dafür nicht selten schwer gelitten und geduldet. Du hast viel und segensvoll gewirkt für alles Gute und Schöne, wenn du auch nicht alles wirken konntest, wonach deine große Seele sich sehnte, und wenn du auch Manches verdorben hast wider deinen besten Willen. Möge dein Geist nie unter uns Deutschen untergehen und die reichsten und reifsten Früchte tragen!

S r w.

VII.

Oestliche Rosen, in drei Lesen von Friedrich Rückert. Mit vielen Vignetten. Leipzig, Brockhaus 1822. Preis 3 Thlr.

Es ist eine merkwürdige, aber zugleich erfreuliche Erscheinung, wenn wir in unsrer gegenwärtigen Literaturperiode, wo man die Poesie nur im Gebiete des Handgreiflichen aufzusuchen gewohnt ist, einen so rein luftigen Dichter, wie Friedrich Rückert, der im gaukelnden Fluge der Phantasie alles Materielle zu berühren scheut, gelesen und geliebt finden. Wo die Tragödie, um Erhebung, Mitleid und Entsetzen einzuflößen, in der Nähe oder mit der Aussicht auf den Rabenstein spielen muß, wo das lyrische Element, statt zu reinem Aufjauchzen der Seele, nur zu düsterm Nachempfinden und hohlem Vorahnen der niederdrückenden Zukunft dienen, wo das heitre Mährchen der umständlichen Erzählung weichen muß, und die Letztere endlich in ihren mannichfaltigen Gestalten das bescheidne Gedicht ganz aus seinen alten Rechten (früher hatte es bei uns die Alleinherrschaft unter den Ephemeriden) zu verdrängen droht, — sollte man kaum erwarten, daß ein Dichter, welcher sich nicht allein von aller individuellen Darstellung und Reflexion lossagt, sondern mit wahrer Absicht jede Absicht und Zweck verwirft und, jedem Athemzuge seiner Laune folgend sich in das Luftmeer einer harmlosen Phantasie heben läßt, gefallen dürfte. Wer ihn genießen will, muß sich, gleich dem Dichter, in einen Rausch versetzen, der ihn die Welt mit ihren Mängeln und ihrer Endlichkeit, Klugheit, Dummheit, Haß und Neid, jede Erfahrung ganz vergessen läßt, um in einem neuen Lande zwar nicht die höchste Seeligkeit, aber unbeschreibliches Wohlseyn, ein Duften von Rosen, Wein und dem Anblick schöner Augen zu empfinden.

Je anmuthiger aber auch dem zu Muthe ist, welcher sich gezwungen hat, das Treiben der Thoren, wie unser Hafis das irdische Leben nennt, ganz zu vergessen, damit er in dem luftigen Leben unbefangen schwelgen könne, um so schwieriger ist es für die Kritik, in jenem Boden, wo kein fester Boden ist, Posto zu fassen. Wer nicht aus dem Weinbecher der Vergessenheit getrunken hat und somit umnebelt ist, dem wird das Treiben hier so seltsam vorkommen, daß er nothwendig ein ganz falsches Urtheil zu Markte bringen muß; wer aber, wie es erforderlich ist, nachdem er getrunken, das seelige Ländchen betritt, dem muß Alles so froh und lustig, wie dem Dichter selber, erscheinen, und da die Kritik, als thörichtes Treiben, dort ganz verbannt ist, wird er nur sagen können, wie ihm wohl zu Muthe gewesen sey. Und darin möchte im Ganzen auch des Rec. Kritik bestehen.

Friedrich Rückert ist, wenn wir den neuerdings gebräuchlich gewordenen Unterschied zwischen Dichter und Sänger annehmen, in wahrem Sinne das Letztere. Der Dichter erschäfft sich eine Welt, mehr oder minder aus den Bestandtheilen der vorhandenen, und läßt die darin auftretenden Personen, außer Anderem, auch ihre Empfindungen äußern. Der Sänger spricht nur die Empfindungen und Gefühle aus, welche ihn bewegen oder erheben. Friedrich Rückert aber ist wieder unter den Sängern derjenige, welcher ganz von der existirenden und der fingirten Welt abstrahirt, und lediglich in einer (wenn wir sie überhaupt Welt nennen dürfen) von Rosen, Wein und Liebe gewebten — eigentlich nur in einem Garten schwebt. Sein Wesen besteht darin, daß er auch dem leisesten Gedanken, dem vorüberfliegenden Gefühle Worte zu geben, es in die Wirklichkeit zu verzaubern strebt. Wer aber solche Gefühle, solche Gedanken empfinden und haschen will, muß wenig mit drückenden Sorgen, welche ihn an die Erde fesseln, zu thun haben; er muß jede durch Arbeit erfolgende Abhärtung vermeiden; er muß endlich den Ernst des Lebens verbannen, da unter Arbeit, Sorgen und Ernst jene gemächliche Ruhe ganz verschwindet, welche allein den süßen Spielen der Gedanken und Empfindungen nachhängen kann. Daher will sein glücklicher Hafis allein beim Becher in der Schenke und unter dem Lächeln freundlicher Augen leben, und sein einziger Groll (eigentlich darf er keinen hegen) geht nur gegen die Thoren, welche unter Grübeln und Arbeiten die köstlichen Augenblicke des Lebens, welche sie der Freude widmen könnten, verderben. Da Rec. oben einmal bekannt hat, auch aus dem Becher des Dichters getrunken zu haben, und daß er deshalb wenig mehr äußern könne, als wie ihm Alles gefalle, — so will er auch hier sich bemühn die Sorgen und den Ernst zu verscheuchen, um mit möglichster Seelenruhe den Gedanken und Empfindungsspielen des Dichters nachzugehen. Noch bemerkt er zuvor, wie er nicht glaube, daß die östliche Welt, selbst nicht die zartere persische, in welcher der Sänger auftritt, so zart gestimmt sey, um jenen arbeits-sorgenlosen und von Ernst freien Zustand darzubieten, welcher die zarten Stimmungen der Seele und der Sinne, von welchen die rückertschen Poesien bedingt sind, aufkommen ließe. Doch kann Rec. darüber nicht entscheiden und muß dies einem Andern überlassen, von dem Hafis Seite 149. singt:

Oder, willst du noch streiten, laß
Zum Schiedsrichter uns wählen
Den Dollmetscher der Pforte dort
Im hochthürmenden Wiene.

Der, so hat mir Hafis gesagt,
Löst mit glücklicher Schnelle
Jedes Räthsel aus Osten, das
Schwierig Anderen schiene.

Hier bietet uns Friedrich Rückert drei Lesen östlicher Rosen dar. Oestlich sind sie, insofern wir darunter ihren aromatischen Duft verstehen, der Farbe nach dürften wir ihnen minder jenes Prädicat beilegen. Das orientalische Colorit, das dunkle Roth, das Symbol der Gluth, des Entbrennens fehlt ihnen; ebenso, was wir von orientalischen Blumen erwarten, die üppige Fülle. Der Osten ist jetzt oft das hyperboreische Land, wohin die Dichter ihre Gedanken und Empfindungen auswandern lassen, theils um origineller zu scheinen, theils weil jene, entweder überhaupt, oder in dieser Zeit, mit den Ansichten und Anforderungen unsers gemäßigtern Abendlandes nicht übereinstimmen wollen. Byron verlegt seine Scenen dahin, um zu zeigen, daß er selbst dort gewesen, und um den seltsam gigantischen Geburten seiner Phantasie, welche zum sittlichen europäischen Charakter nicht passen, einen zauberischern Anstrich zu geben. Wenige, wie Moore — dem Byron aus politischen Gründen, etwas sonderbar entnommen von der Aehnlichkeit der irischen mit der orientalischen Unterdrückung, Glück verspricht — haben mit Fleiß studirt, sich mit ihren Dichtungen ganz in Sitten, Geist und Gedanken des Orientes hineinzudenken. Wie Rec. oben bemerkt, überläßt er es Andern, das Urtheil zu fällen, inwieweit unser Sänger im wunderbaren Morgenlande eingebürgert sey; so viel glaubt er aber mit gutem Gewissen versichern zu können, daß er es weder des Bombastes halber gethan, noch auch daß den Liedern der mühselige Fleiß, in fremdes Land sich einzustudiren, anzusehen ist; welches Letztere auch durchaus diesen absichtslosen poetischen Ergüssen zuwider wäre.

Rosen können diese Gedichte mit vollem Rechte genannt werden, insofern diese Blume das Symbol der bewußten Liebe, der Schönheit und des Wohlwollens ist, aber die Dornen müssen aus dem Vergleiche fortbleiben, denn Stacheln finden sich unter den Gedichten nicht, bis allenfalls auf die nicht bösartigen, welche die klugen Verächter der Rosen stechen sollen. Rec. konnte sich nicht enthalten, bei Durchlesung dieser Rosen an das schöne Gedicht des Johannes Secundus von der Rosenverwandlung in seinen Küssen zu denken, basium I:

Cum Venus Ascanium super alta Cythera tulisset,
Sopitum teneris imposuit violis;
Albarum nimbos circumfuditque rosarum,
Et totum liquido sparsit odore locum.

wo es heißt:

O quoties voluit circumdare colla nepotis!
O quoties dixit: talis Adonis erat!
Sed placidam pueri metuens turbare quietem
Fixit vicinis basia mille rosis.
Ecce calent illae.

Auch diese Gedichte sind Küsse des Dichters. Der von jeder zarten Regung beschwängerte Hauch des Sängers scheint, sobald er an die äußere rauhe Luft kommt, zu gefrieren und hier in schönen Blumengebilden die kaum gedachten und nur empfundenen Gefühle verkörpert auszusprechen. Verlangen wir einmal Erklärung der Kunst und erfreuen uns nicht an der Kunst, weil sie Kunst ist, so werden wir uns immer dieses Bildniß in Worten wiederholen müssen: es ist der Ausspruch, die Darlegung der zartesten Gedankenspiele, des Wogens von Empfindungen, welcher die meisten Naturen sich nicht mehr bewußt sind, und welche in den kleinsten Nuancen aufgesucht werden müssen. Wollen wir mit jenem Gleichnisse, um die Verkörperung der leichten Gedankenspiele uns deutlich zu machen, nicht zufrieden seyn, so stehe noch hier das sehr schöne, obgleich etwas derbere, welches Walter Scott von der gothischen Baukunst gebraucht, (lay of the last Minstr. II, 11.)

Es fiel von Osten der Mondenschein
Auf seltsam gebildeter Pfeiler Gestein,
Das wieder mit Laubwerk ist verbunden.
Du hättest gedacht, einer Feen Hand
Hätte um Pappeln eine Weidenwand,
In künstlichen Knoten verschlungen, gewunden,
Und drauf gesprochen einen Zauber hinein
Und die Weidengewinde verwandelt in Stein.

Die wunderbaren Gewinde durch Feenhand sind in den rückertschen Poesien die mannichfachen Anregungen und seltsamen Richtungen seiner Gedanken und Gefühle. Aber da nur ein ganz verwandtes Gemüth sich ohne besondere Anschauung in dieselben hineinversetzen kann, so bedarf es der bildlichen Darlegung: die Fee ist die Poesie, oder, näher bestimmt, die poetische Formgeberin, — aber ihre Zauberkraft war hier nicht so stark, daß sie die verschlungenen Phantasiegebilde zu Stein verwandeln können. Die lieblichen Blumen, so schön sie sich anlassen, bleiben immer nur gefrorner Hauch. Wie schön die Schneeflocken oder die Eisblumen an den Winterscheiben sich ausnehmen, eben so schnell ver-

nichtet sie ein Hauch. Der Hauch zerstört den Hauch. Darum dürfen wir, wenn wir uns länger des Anblicks der seltsam gestalteten, lieblichen Frostblumen erfreuen wollen, sie nicht zergliedern und untersuchen. Unser lebendiger (irdischer) Hauch muß, um sie zu erhalten, fern bleiben, und so muß auch der Hauch der Kritik den aus dem Hauche des Sängers gebildeten Blumen nicht zu nahe kommen, weil mit ihrer Schönheit auch ihre Existenz sich auflöset. Nachdem Rec. Jedweden, der diese Rosen pflücken oder ihren Duft einathmen will, gebeten hat, nur die Kunst in der Kunst, den freien Erguß einer reinen Lust und nicht Stoff und Absicht vor Augen zu haben, und aus jenen Gleichnissen sowohl für sich als für andre Leser die hier zerstörende Macht einer ergründenden Kritik zu ersehn, will er versuchen mindestens den Rosengarten, in welchem jene Blumen blühen, näher zu betrachten.

In einem milden Klima liegt dieser Garten. Keine grotesken Partieen, auch selbst die englischen finden sich selten darin. Statt Fels, Wasserfall, Abgrund, Ruinen und Aussicht in ferne Gründe oder Wüsten sehen wir nur Laubwälder, spielende silberklare Bäche, bewegte Büsche, und vor allem Blumen in der reichsten Mischung. Auch hier ist eine unbegränzte Aussicht, aber nirgends eine Anhöhe, von welcher man eine terrassirte Gruppirung übersehen könnte. Nichts Fremdartiges stört den Blick, aber vor der Masse des Gleichartigen kann man das Ferne nicht erblicken. Man ist vom Duft so wie vom Anblick des um uns Stehenden so befangen, daß man gar nicht das weiter Liegende zu übersehn verlangt; aber wenn man sich einmal auf die Zehen stellt, so sieht man bis in die weiteste Ferne wieder nichts, als was man in der Nähe hat, Blumen und Büsche. — Es ist die Zeit, wo der Winter scheidet. Sein Gewölk steht noch in zerrissenen Gruppirungen am Himmel, aber die schwellenden Frühlingslüfte hauchen aus Osten und herrschen schon mild in der Atmosphäre. Die Wasser sind eben verlaufen, und aus dem getränkten Boden athmen frischduftend die schnell aufgewachsenen Blüthen und Stauden empor. Der Ostwind säuselt in den Baumwipfeln und wogt in den Blumenfeldern. Sein leiser Hauch, der nur anregt, nicht bewegt, und der fliegende Duft sind die einzige Sprache und die einzige Musik in diesem stillen Rosengarten, wo selbst die Stimmen der Vögel nicht tönen. Diese wollüstige und doch feierliche Stille kann aber nur in der geschilderten Frühlingszeit eintreten, die Hitze des Sommers würde in ganz anderem Lichte den Rosengarten erscheinen lassen. In der Gluth würde zwar auch eine stille Wollust nisten können, aber nicht jene reine Lust, die innige Freude, das göttliche Behagen, welches vom Frühlinge,

dem Symbol des Werdens, bedingt ist. Noch weniger steht der Herbst dem Rosengarten an. Schon vor dem Herbste verblühen die Rosen, und Hafis will nur unter den Blüthen leben und unter ihnen vergessen, daß eine Zeit kommen muß, wo sie nicht mehr blühen. Nur selten findet sich daher unter den Frühlingsliedern ein Herbstruf.

Zwischen Wein und Liebe schwebt der glückliche Hafis. Wein und Liebe ist der Zweck seines irdischen Daseyns, und Wein und Liebe ist das Mittel, zum Zwecke zu gelangen. Beide berauschen ihn, um ihn die Welt vergessen zu lassen. In diesem seeligen Rausche vermeidet er die beiden Klippen auf der menschlichen Lebensfahrt, das Befangenwerden von niedrer Sinnlichkeit und irdischen Sorgen, und das hohle Streben nach der Weisheit, welche die Lust des Lebens verachtet, ohne die Seeligkeit des Himmels zu gewinnen. Im Anfange scheint Wein und Liebe gleich hoch zu stehn, in späteren innigern Gedichten neigt er sich zu dem seeligern Rausche der Liebe. Aber sein ganzes poetisches Seyn ist ein Schwanken zwischen Beiden. Er gesteht selbst ein, daß, was er uns singet, keine Verkündung nie gehörter Wahrheiten sey (Seite 142.):

Was du uns singest vom Lieben,
Ist deine Erfindung nicht,
O Hafis! ausgeschrieben
Ist dein ganzes Gedicht.

Es haben es schon gelesen
Im Paradiese die Bienen,
Wo es geschrieben gewesen
Auf Rosen und Jasminen.

Aber alle Gedichte sind der um das Vorhanden unbekümmerte Ausdruck eines vom Begreifen der Wahrheit überseeligen Gemüthes. Hafis singt für sich, um, was ihm klar und in ihm seelig geworden, ausströmen zu lassen, und kümmert sich um die Welt nicht, ob sie die Wahrheit schon begriffen hat, und ob sie schon von Andern gesungen ist; aber durch dieses Aussprechen, welches die Worte nimmt, wie es sie findet, werden die alten Wahrheiten zu neuen Gedichten. „Bei Wein und Liebe vergiß die Welt und laß das Regiment den Thoren, so lange die Weisheit sich blähet. Freue dich, wenn du dich freuen kannst, und gedenke nur darum der Zeit, wo du dich nicht mehr freuen darfst, um den Augenblick zu benutzen. Die Rosen blühen nur im Frühling.“ — Der Geliebte, der sorgenfrei die Geliebte umschlingt, sieht nur ihre Augen und den gefüllten Becher daneben,

und athmet nur den Duft ihrer Lippen und des purpurnen Weines, um von Beiden berauscht, den Gedanken zu verlieren, welcher ihn in die Zukunft führen könnte, wo Lippen und Becher nicht mehr duften. Aber auch die Geliebte darf nicht denken, sie ist in Wahrheit eine orientalische Schöne, welche nur Wangen, Lippen, Lilienwuchs und seelenvolle Augen, aber keine Seele selbst haben darf, weil die Seele ja doch zuletzt über den Augenblick hinaus schwärmen muß.

Es ist angeführt, wie diese Rosen alle einander ähnlich sehen, und keine ganz besonders vor den andern ausgezeichnet erscheint: fast alle diese Lieder sind das Ueberströmen einer und derselben Behaglichkeit und können daher, indem keines eine besondre Absicht oder Idee ausspricht, auch nicht besondre Namen tragen. Selbst durch Nummern sind sie nicht gesondert. Nur in drei Lesen sind diese wogenden Ergüsse von Liebe und Lust getheilt, aber es würde schwer halten, den besondern Charakter auch nur einer jeden dieser drei Abtheilungen auszusprechen. Großartige und reiche Bilder und Gleichnisse finden sich nirgends, Beide schweben nur in den Regionen von Duft und Luft, fallen aber oft durch ihre Originalität in die Sinne. Eigentliche Allegorien kann der Dichter, welcher nur der Kunst wegen in der Kunst lebt, nicht aufstellen, und man würde ganz irre gehn, wenn man in einem phantasievoll ausgeführten Bilde einem versinnlichten Gedanken bis in die kleinsten Theile nachgehn wollte; doch liegt diesen Phantasiebildern oft eine Allegorie zum Grunde, und zuweilen dürfte sie in kleinern Gedichten auch ganz ausgeführt erscheinen. Wenn Lieb und Lust der Charakter dieses Rosengartens im Allgemeinen ist, so verschließt derselbe den Ausnahmen nicht den Eintritt: viele Gedichte sind klagend, viele ernst, immer aber ist der Quell der leisen Wehmuth, deren Stachel nur ritzt, nicht verwundet, die Aussicht auf eine Zeit, wo Lieb und Lust nicht mehr seyn wird.

Wie reizend aber auch der Duft und Anblick dieses Rosengartens seyn mag — und Rec. glaubt ihn unbefangen dargestellt zu haben — so läßt sich doch nicht leugnen, daß beim längern Verweilen der Anblick des Ein und Desselben ermüden, und der immerfort eingeathmete Duft seine Kraft verlieren muß. Wie wir uns eben gefreut haben, daß in unserer materiellen Zeit eine so luftige Poesie, wie die Friedrich Rückerts, Eingang gefunden, so möchten wir im Gegentheil auch wünschen, daß diese Poesie sich nicht allzusehr ausdehne; denn einige Schritte weiter gegangen, möchte sie so zerfließen und versäuseln, daß mehr als die feinsten Sinne dazu gehörten, sie zu fassen und zu begreifen. Wer den Genuß an diesen Gedichten sich immer frisch erhalten will, dem möchten wir rathen, nicht allzulange hintereinander bei

ihnen zu verweilen, sondern sie immer bei der Hand zu haben, um in sorgenfreien Stunden sie aufzuschlagen.

Bei einer so luftigen melodischen Dichtung sollte man erwarten, daß der Sinn im Klange ausgesprochen läge, und somit jedes rauhe, schwere Wort vermieden wäre. Aber wir finden grade das Gegentheil und können uns, deshalb den Dichter zu loben, nicht enthalten. Wenn unsre deutsche Sprache, namentlich die poetische, auf dem seit lange eingeschlagenen Wege fortgeht, so werden wir allerdings zuletzt die melodischste, aber zugleich eine recht arme Sprache erhalten. Unsre neuere Dichter sind in Betreff des Ausdrucks über alle Maßen decent, jeder Anfänger schreibt und dichtet fließend, die Sprache ist schon jetzt zur Musik geworden; und der Grund hiervon ist zum Theil das ängstliche Fortwerfen jedes einigermaßen rauhen, veralteten Wortes; aber wenn durch dies Harmonischwerden die inwohnende Kraft unsrer Sprache verdrängt werden sollte, müßte man nichts williger, als jene Musik aufgeben. Auf jeden Fall ist es ein verderbliches Streben, uns der kernigen Ausdrücke unsrer Sprache, um irgend einen Anstoß zu vermeiden, zu berauben, und wir büßen unsre Verweichlichung schon genug in dem stummen faden e, welches statt der kräftigen Laute der altdeutschen Sprache, alle unsre Wörter entstellt. Sollten die vielen Schriftstellerinnen und Dichterinnen vielleicht zur Ausstoßung der anscheinend indecenten Wörter beitragen? Friedrich Rückert braucht nicht allein schwere und scheinbar ganz unpoetische Worte, sondern er sucht sie wohl auch oft geflissentlich auf, ohne daß deshalb die Poesie, selbst nicht der melodische Klang, entwiche oder der zarte Anstrich verschwände. Vorzüglich liebt er schwere Reime, und es finden sich wenige Lieder, in welchen nicht einer oder der andere vorherrschte. Doch läßt sich nicht leugnen, daß mitunter auch das Haschen nach solchen sichtbar, und Originalität darin gesucht wird, wie Seite 68:

> Ihr Freunde! Eures Nachtdurchschwärmers
> Seyd eingedenk,
> Des Lärmers bald und bald Sich=Härmers
> Seyd eingedenk!
>
> Wenn euch das Glas nach Wunsch kredenzet
> Der leichte Schenk,
> Wenn euch der Freundin Wange lenzet,
> Seyd eingedenk!
>
> Die leib'ge Zeit führt doppelschneidig
> Am Wehrgehenk
> Ein Schwert, das dreinhaut ungeschmeidig;
> Seyd eingedenk!

Es bliebe uns noch übrig, die einzelnen Gedichte durchzugehn, aber, wie gesagt, wir würden in Verlegenheit seyn und immer nur ausrufen können: Es ist schön, gefällt, spricht an! Wir begnügen uns daher, bei einem leichten Durchfluge einzelne Stellen zum Beleg unserer Relation herauszuheben und diejenigen Gedichte besonders zu bemerken, welche einen von jenem angeführten abweichenden Charakter tragen. So wird der Leser am besten zu entscheiden im Stande seyn. Die kleineren Gedichte sind im Ganzen die originellsten; unter den größeren sind es diejenigen, wo Hafis in seltenen Eifer gegen die Eiferer geräth.

Würdig steht der Sammlung eine Dedication an Goethe voran. Sie möge auch hier ganz folgen, um zu beweisen, wie mit wenigen Worten Würde und Gemüth des Meisters von unserm Dichter aufgefaßt sind:

Wollt ihr kosten
Reinen Osten,
Müßt ihr gehn von hier zum selben Manne,
Der vom Westen
Auch den besten
Wein von jeher schenkt' aus voller Kanne.
Als der West war durchgekostet,
Hat er nun den Ost entmostet;
Seht, dort schwelgt er auf der Ottomanne!

Abendröthen
Dienten Goethen
Freudig als dem Stern des Abendlandes;
Nun erhöhten
Morgenröthen
Herrlich ihn zum Herrn des Morgenlandes.
Wo die Beiden glühn zusammen,
Muß der Himmel blühn in Flammen,
Ein Diwan voll lichten Rosenbrandes.

Könnt ihr merken
An den Stärken
Dieses Arms, wie lang' er hat gefochten?
Dem das Alter
Nicht den Psalter
Hat entwunden, sondern neu umflochten.
Aus iran'schen Naphthabronnen
Schöpft der Greis itzt, was die Sonnen
Einst Italiens ihm, dem Jüngling, kochten.

Jugendhadern
In den Adern,
Zorn und Gluth und Mild' und süßes Kosen;
Alles Lieben
Jung geblieben,
Seiner Stirne stehen schön die Rosen.
Wenn nicht etwa ew'ges Leben
Ihm verliehn ist, sey gegeben
Langes ihm von uns gewognen Loosen! u. s. w.

Im ersten Gedichte der ersten Lese wird uns die Verständniß der gesammten folgenden in diesen Versen eröffnet:

O wie soll der Nachtigallen
Seele denn in's Ohr dir fallen,
Wenn dir immer noch vor Ohren
Summet das Geschwätz von Thoren?

Suche bei uns nicht Zerstreuung,
Sondern ewige Erfreuung:
Komm und trinke ganzer Seele
Rosenduft und Philomele!

Nun folgen verschiedene zum Lobe der untrennbaren Mächte, der Liebe und des Weins, unter wechselnden Bildern. Frisch und schön ist das Lob der idealen Stadt Shiras S. 15. Seite 17 erinnert uns ein Frühlingswonnegesang an manche horazische Ode:

Von des Thaues Weine sind
Tulpenkelche voll geworden,
Trinken wir im Frühlingswind
An des Baches grünen Borden.

Lasset uns den Stolz begraben!
Fraget doch die Morgenlüfte,
Ob sie nicht gewehet haben
Ueber Sina's Kaisergrüfte.

Das lebendig originelle Steckbriefsgedicht (S. 20), welches anfängt:

Was ruft durch die Straßen von Haus zu Haus?
Was tönen die Marktausrufer aus?
Es ist verloren gegangen
Die Rebentochter, das edle Kind;
Und wer sie findet und wer sie bringt,
Ein Trankgeld soll er haben.

Desgleichen (S 22) das muthwillige Weinlied:

Sind die Fasten,
Die langen Lasten,
Endlich mit Gott zu Grabe getragen?
Laßt uns ergreifen
Trommeln und Pfeifen,
Ihnen die Todtenmärsche zu schlagen! u. s. w.

Wollen die Alten
Reden hier halten,
Junge, so laßt uns die Ohren verstopfen!
Meinen zwei Ohren
Hab' ich erkoren,
Sehet, die zwei weinduftigen Pfropfen.

Saget den Alten: der rechte Alte,
Wein ist's, der feurige,
Ewiglich junge.
Ob ich mich gern an den ältesten halte,
Doch auch der heurige
Reizt mir die Zunge.

Das ernstere Frühlingslied S. 41:

Bring', Ost! die Liebeskunde
Mit treuem Bothensinn
Aus Salomonis Munde
Zu Sabas Königin! u. s. w.

S. 45 eines der kürzeren launigen:

Wenn ich hören dich soll, o Prediger,
Predige von der Liebsten mir vor;
Denn es ist bei Gott kein lediger
Raum für Andres in Herz und Ohr.

Willst du mit lichten, mit feurigen Bildern
Himmel und ewiges Leben mir schildern,
Sprich mir von ihrem Flammenblick,
So begreif' ich's im Augenblick.

Desgleichen S. 63.

Das schönste Auge, das ich weiß,
Das ist der volle Becher:
Es lächelt stets mit bestem Fleiß,
Wenn an es blickt ein Zecher;

Es furchet nicht die Augenbraun,
Wenn Liebe will in's Auge schaun,
Und läßt die Augenlieder
Nicht neidisch vor einem nieder.

Ein schönes Gegenstück zu diesem Liede bildet folgendes, S. 66.

Diese Augen, die zwei Gasellen,
Die zutraulichen, stillen, getreuen,
Die sich da an des Lebens Quellen
Des unversieglichen Thaues erfreuen;
Daß sie sich vor Gefahr nicht scheuen,
Wollen wir ihnen Hüter bestellen:
Augenbrauen mit dunklem Dräuen
Sollen Pfeile vom Bogen schnellen,
Und es sollen sich kühne Leuen
Scheuen vor den getreuen Gasellen.

Nicht minder zart und nett ist das gleichfolgende noch kürzere Liedchen, S. 67, und nur der Raumzwang kann Rec. hindern, dieses, wie viele schon übersprungene verwandte, hier abzuschreiben. Das Sterbe- und Grablied des Weinhelden:

Auf dem Felde meiner Ehren,
Wann ich werde seyn gesunken u. s. w. S. 70.

empfehlen wir Jedermann. Ein zarter Duft verbirgt uns hier, wie in allen rückertschen Weinliedern, jeden unästhetischen Anblick, und jedes widrige Gefühl. Aus der Zahl der einfachen Liebesgedichte stehe hier eines (S. 73), nicht wegen seines originelleren Schwunges oder seiner kühneren Bilder, sondern der harmonischen Bildung wegen, welche es im Ganzen mit seinen Geschwistern gemein hat.

Der Liebsten Aug' ist ein Sultan,
Läßt euch mit Groll oder Huld an,
Nach keinen andern Gesetzen,
Als seinem hohen Ergetzen.

Der Liebsten Aug' ist ein Sultan
Blickt heut mich scheel ohne Schuld an,
Damit es morgen mich ohne
Verdienst mit Lächeln belohne.

Der Liebsten Aug' ist ein Sultan,
Im Herzen schafft euch Geduld an,
Ihr seyd zu Sclaven verloren,
Es ist zum Herrscher geboren.

Ernste Ermahnungen und Liebeständeleien sind gleich wohlklingend in den beiden Gedichten S. 76 und 77:

Hänget in meine Gruft hinein
Mir die Liebe als Lampe still,
Und als Schirmdach über die Gruft
Setzt den Becher mir! In dem Schein
Meiner Lampe und unter'm Duft
Meines Daches ich schlummern will,
Bis man mich zum Gerichtstag ruft.

Ist der zusammengedrängte Auszug aus allen Rosen, in seiner wehmüthigen Kürze aber nicht weniger anziehend, als der schwelgende Ausdruck des Entzückens anderwärts. Die originelle Naivetät in den beiden epigrammatischen Gedichten S. 96 und 97. So die beiden S. 110 und 111:

Mein Liebchen frug der Gram, ob sie nicht wüßte
Ein Haus für ihn zur Wohnung öd' und wüste.
Sie sprach, daß in mein Herz er einziehn müßte,
Weil sie ihm keine beßre Wohnung wüßte.

So ist der Gram von deinem Blick gekommen
Und wollte seyn in's Herz hier aufgenommen.
Sich weigerte das Herz; was mocht' es frommen?
Er sprach, er sey von deinem Blick gekommen.

Schleuß, o Hafis, den Gram in's Herz beständig
Und sag' es nicht den Leuten, die verständig,
Daß sie nicht sagen, es sey unverständig,
So schlimmen Gast herbergen so beständig.

Tändelnd S. 112, zärtlich wehmüthig S. 113. Das längere Gedicht S. 122 tritt mit einem Mal aus dem jauchzenden und tändelnden seiner Vorgänger zu einem feierlichen Tone über und predigt weisen Glauben an eine höhere Weltordnung. Wir können uns nicht enthalten, einige Verse auszuheben:

Wenn des Himmels kreisendes Rad
Dir zu Zeiten
Nicht geht nach Lust,
Denk, nothwendig ein Kreislauf hat
Ungleichheiten,
O gräme dich nicht!

Daß du der Sterne heimliches Thun
Siehst nicht freier,
O hadre du nicht.
Weltgeheimnisse wollen ruhn
Unter'm Schleier,
O gräme dich nicht.

Wenn der Strom des Verderbens braust
Ueber's Gemäuer
Irdischer Lust,
Du, von der Arche des Herrn behaust,
Trau dem Steuer,
O gräme dich nicht.

Zwar bedenklich ist unser Gang,
Wo wir uns wenden,
Kein Ziel zu sehn;
Aber ein jeder Weg, wie lang,
Muß einst enden,
O gräme dich nicht.

Der letzte Vers:

Und so lang' in finsterer Nacht
In Derwischen-
Zellen Hafis
Liest den Koran und Gottes Macht
Preist dazwischen,
O gräme dich nicht.

Zwei freundliche Epigramme S. 127 bis S. 136, die leichteste, kürzeste und doch ergreifende Klage über den Verlust der Jugend. Die erste Lese, welche in Anfang und Mitte nur in Lieb- und Weinesrausch taumelnde Gesänge enthielt, wird gegen das Ende zu ernsthafter, und unter allen Gedichten dieser Lese dürfte das angeführte (S. 122) den tiefsten Eindruck zurücklassen.

Die zweite Lese beginnt mit einem Wettstreit der Biene und Nachtigall, den „der Dolmetsch der Pforte im hochthürmenden Wiene," welchen auch wir oben angerufen haben, entscheiden soll. Vermag er es, so sind wir überzeugt, daß er auch zum Kritikus in diesem Rosengarten besser, als Recensent, sich schickt. S. 150 lernen wir in einer artigen Romanze den Ursprung des Reimes und den Grund, weshalb der Dichter sich Freimund Reimar genannt hat. Die Ballade S. 157 können wir uns nicht enthalten, ganz hier abzuschreiben. Der duftende Sänger weiß auf die anmuthigste Weise seinen Groll gegen die Gestrengen auszusprechen.

Als ich nach Gewohnheit saß
In der Schenke neulich,
Mir zu machen Erdennoth
Durch das Glas erfreulich,

Kam ein Bußeprediger
Mit bestaubtem Kragen
Und hub an den Wein zu schmähn,
Weit = und lästermäulig.

Selber sich in heiligen
Eifer redend, malt' er
Den verdammten Freund mir mit
Farben ganz abscheulich.

Hätt' ich ihm geglaubt, so war
In dem Höllenrachen
Von den Drachen keiner so
Ganz entsetzlich gräulich.

Und so tobt' er weiter, bis
Sein Gesicht in Flammen
Selber glüht', ein Höllenschlund
Röthlich trüb' und bläulich.

Meinem Schenken winkt' ich, der
Ihm ein Glas kredenzte
Und mit schelm'schen Blicken es
Unterstützte treulich.

Erstlich sträubte sich der Held,
Sprach den Flug und Segen,
Endlich nahm er's an den Mund,
Schlürfte leckermäulig.

Mildere Beredsamkeit
Drauf entfloß den Lippen,
Paradiesisch lustentzückt,
Himmlisch morgenthäulich.

Mit dem Schenken tanzt' er um,
Sang das Lob des Weines,
Und den alten Schmähgesang
Widerrief er reulich.

O Hafis! sprach er zu mir,
Wein ist Seelenwollust,
Wie der Himmelsmädchen Kuß,
Ewig neu jungfräulich.

Aus dem ernsteren Liede S. 162—164 lernen wir Hafis Glaubenserklärung Hinsichts des Weines:

Frevlern, die ihn mißbrauchten,
Verbot den Wein der Prophete,
Denen nicht, die betrunken
Die Menschlichkeit nicht verletzen.

S. 169 ein originell aufgefaßtes, aber doch ernstes Lied zum Preise der alten hafisischen Weisheit. Wir empfehlen den Neujahrswunsch S. 184 und 185; desgleichen das Frühlingslied 199—201. Das Lied S. 210 spricht die Weltordnung aus, deren Uhrwerk die Liebe ist; es ist eines der schönsten in dieser Lese. Wenige finden sich, wo Wehmuth und Sehnsucht so laut werden, als in folgendem S. 217:

Diese kummervolle Erde
Ist das Haus der Fremde.
Und nach meiner Heimath hin
Verlangt mich's aus der Fremde.

Bei Gesang und Saitenspiele,
Im Gemach der Freude
Jubeln sie, doch stumm vom Feste
Blickt hinaus der Fremde.

Einen Goldpocal, gefüllt
Mit klarem Blut der Rebe,
Reicht man ihm, doch trüben Kummer
Trinkt daraus der Fremde.

Dein gedenk' ich, wann ich wache,
Wann ich träume, deiner;
So mit Sehnsucht denket seines
Heimathgau's der Fremde.

Nur im Himmel deiner Seel'
Ist meines Geistes Heimath u. s. w.

Liebesgeister, Weggeleiter!
Werdet ihr Hafisen
Bald zur stillen Heimath leiten
Aus dem Braus der Fremde?

Man lese als Gegensatz die Weinlieder S. 220 und 223. Das erste ist nur ein ätherisirtes mihi est propositum in taberna mori, und merkwürdig darin ist dieser Vers:

> Schenk'! am jüngsten Tage wird
> Von uns Betrunknen mancher
> Rechterhand, und mancher von
> Den Frommen stehn zur Linken.

Das Herbstlied S. 228 ist nicht gelungen zu nennen, man merkt ihm an, daß der Herbst im Vordersatz nur ausgebreitet hingemalt ist, um im Nachsatz den tröstenden, ewig frischen Weinbecher zu ergreifen. S. 230 ist wieder ein nett tändelndes Liedchen vom Schwanken zwischen ja und nein in der Liebsten Reden. Für das Gemüth ist das Lied S. 237; geziert und mit Reimen statt Gedanken klingelnd scheint dagegen das Gedicht S. 244. Himmelsschlüsse, Weinflüsse, Genüsse haben wohl im Klange Verwandtschaft, ohne deshalb im höhern Sinne Antithesen zu bilden. Herzlich, aber zugleich zu treuherzig für den höchsten Gegenstand ist die Hymne S. 257. Erhabner ist das Lied S. 259. — S. 278 ist eines der seltenen Lieder, wo die Wehmuth beim Gedanken des Verlustes in der Zukunft vor der Lust über den Besitz vorwaltet. Die Auffassung ist originell:

> Salomo! wo ist dein Thron
> Hingegangen?
> In den Wind.
> Lilie! wo ist deine Kron'
> Hingegangen?
> In den Wind.
>
> Predigest du in den Wind,
> Erdenweisheit,
> Immer noch,
> Seit der weise Salomon
> Hingegangen
> In den Wind? u. s. w.
>
> Auf des Lebens Frühlingsaun
> Drängen tausend
> Keime sich,
> Fragen nicht, ob tausend schon
> Hingegangen
> In den Wind u. s. w.

Lebenszierde! Schmuck der Welt!
Herrlich prangend,
Bist du uns,
Schön wie Salomonis Thron,
Hingegangen
In den Wind.

Um dein Angedenken soll
Ewig spielen
Freimunds Lied,
Bis davon der letzte Ton
Hingegangen
In den Wind.

Seite 282 wieder ein Trauerlied. In dem sehr anmuthigen S. 289 überwindet die reizende Lebendigkeit die leichte Trauer. Rec. muß es dem Leser überlassen, aus der reichhaltigen zweiten Lese selbst die übrigen schönen Gedichte herauszusuchen, indem der Raum ihm nicht erlaubt, noch mehr, als geschehen, anzuführen. Im Ganzen waltet hier der Liebesrausch vor dem des Weines vor, und die Wehmuth behauptet ein größeres Recht, als der beglückte Sänger ihr zugestehen will.

Die dritte Lese fängt mit recht innigen aber weiter nicht besonders ausgezeichneten Liedern an. Einige treffliche Verse hat das Lied S. 362. einen geheimnißvollen Anstrich S. 371. Auch Hafisen hat Thorheit und Mißgeschick der Welt gekränkt; S. 373 macht er seinem Unmuth Luft, die Lust und Laune spricht aber nicht mehr so frei und heiter, als in den Gedichten der frühern Lesen:

Mein Herz ist ganz zusammengeschrumpft
Von den erbärmlichen Zeiten.
Schenke, gib Wein, um mit Vernunft
Ein wenig es auszuweiten.

Wenn mir die Wurzeln begießt der Wein,
Dein Auge mir sonnet von oben,
So will ich auf eigne Faust gedeihn,
Und hätte die Welt sich verschoben.

Ein ganz eignes Lied steht S. 388: Hafis ist zu trüben Lebensansichten gekommen. Aus dem Liede S. 391 mögen hier zwei Verse stehen:

Sieh, es hängt an einem morschen
Haar des Lebens Zuversicht,
Rüttle nicht daran mit Forschen,
Sondern trinke, bis es bricht.

Weißt du, was dem großen Apfel
Welt im innern Kerne steckt?
Weisheit hat sich an der Kapsel
Viel gemüht, und nichts entdeckt.

Das Lied S. 399 singt in heitern Bildern eine ernste Wahrheit; beide haben wir schon oft in den Rosen gelesen, aber dennoch, wie poetisch sie in den frühern uns auch angesprochen haben, erscheint dieses mehr gemacht, als mit vollem Herzen ausgeströmt. Frischer ist das folgende S. 402 eigenthümlich S. 440. Unter den vierzeiligen Spruchliedern von S. 449 bis 464 finden sich viele Perlen; wie denn überhaupt Friedrich Rückert in dieser Dichtungsart glänzt und alljährlich von seiner Fruchtbarkeit in den Taschenbüchern Proben gibt. Sonst ist die dritte Lese, im Vergleich mit ihren beiden Vorgängern, weniger frisch und originell; die Lieder scheinen größtentheils mehr künstliche Nachklänge der Töne zu seyn, welche in den beiden ersten aus voller Brust quellen; vielleicht ist „eine böse Zeit" daran schuld, indem in mehrern Gedichten sich Klagen über diese Göttin, deren Angedenken der glückliche Hafis sonst aus seinem Rosengarten ganz verbannt hatte, eingeschlichen haben.

Das Aeußere, oder vielmehr das Aeußerliche, denn über die Form ist bereits gesprochen, ist vollkommen des freundlichen Inhaltes würdig. Papier und Druck sind schön und splendide: was aber auch gewissermaßen zum Genuß dieser Gedichte, welche jede unangenehme Erinnerung und jeden Anstoß vermeiden wollen, nöthig war.

Will. Alexis.

VIII.

1) Leçons de Philosophie, ou Essai sur les facultés de l'âme. Par *G. Laromiguière*, Prof. de Philosophie à la faculté des lettres de l'Académie de Paris. 2 Edit. Tom II. Paris 1820. 447 u. 483 S.

2) Études de l'homme, ou recherches sur les facultés de sentir et de penser. Par *Charl. Vict. de Bonstetten*, membre de plusieurs Académies et sociétés savantes. Tom. II. Genève et Paris 1821. 318 u. 433 S.

3) Cours de Philosophie, par *A. Garrigues*, élève de l'école normale, auteur de la théorie du bonheur. Par. 1821. S. 197. 8.

4) Indroduction à la Philosophie, ou nouvelle Logique française, par *J. F. Perrard*, Étudiant en Droit à la faculté de Paris. Paris 1821. S. 135. 8.

5) La Logique, par *Dumarsais*, à l'usage de l'école Royale militaire de Saint-Cyr, nouvelle édition. Paris 1819. S. 66. kl. 8.

In der französischen Literatur ist seit kurzem ein höchst interessanter Kampf eingeleitet worden, der wahrscheinlich eine gänzliche Umwandlung zweier Hauptheile derselben zur Folge haben wird, soweit diese mit der Nationalität verträglich ist. Wenn in einem organischen Geschöpfe auch nur ein einziges System der Glieder eine wesentliche Umgestaltung erleidet, so werden früher oder später auch die übrigen mit hineingezogen, und die Wirkung pflanzt sich fort selbst bis in die entferntesten Gefäße und die zartesten Partickelchen des Leibes. Und wie im Leibe, so auch in der Seele. Eine Umwälzung des ganzen bisherigen Gedankengangs leitet die Gefühle nach andern Gegenständen, erweckt vorher unbekannte Wünsche und Bestrebungen. Was hier im Einzelnen, das geschieht im Großen in ganzen Staaten und Völkern. Die französische Revolution, diese für die ganze Menschheit ewig denkwürdige Reihe von Ereignissen, hatte es offenbar gemacht, was eigentlich eine Nation ist, welche ungeheure Kräfte und Fähigkeiten in ihr liegen, zum Bösen wie zum Guten. Der große Läuterungsbrand ergriff zwar zunächst nur die bestehenden Gesetze, die Verfassung, das Eigenthum, aber eben deshalb auch das Innere, die Gemüther; ja man kann sagen, wenn die Revolution nicht schon vorher in den Gemüthern vorhanden gewesen wäre, so wäre sie gar nicht äußerlich geworden. Aber was in diesen Gemüthern lebte und nach Verwirklichung drang, war doch nur eine neue Ordnung der Dinge, wie es die Revolutionsmänner furcht=

bar naiv ausdrückten: Einheit, Freiheit, Gleichheit. Alles hatte eine weltliche Tendenz, gesteigert bis zum selbstbewußten frechen Verhöhnen des Göttlichen. Die ganze Nation war lange Zeit in einem gereizten, gewaltsamen, unnatürlichen Zustande; der kindliche Frohsinn verschwand; den innern Horizont umzogen düstere Wolken. Während einer Reihe von Jahren durch unaufhörliche Kriege stets nach außen gerissen, konnte sie nie recht zu sich selbst kommen. Als sie aber später auf sich selbst beschränkt wurde, da mußte auch die große Beweglichkeit des Geistes, nach außen hin gefesselt, mit verstärkter Kraft sich nach innen wenden. In ihrer fortgesetzten Wirkung erzeugte sie die Selbsterkenntniß. In dieser erblickt der Geist manche Objecte, die er im Geräusch der Waffen übersehen hatte; vieles Andere betrachtet er auch mit andern Augen. Dahin gekommen, scheinen die Franzosen immer mehr einzusehen, daß ein großer Theil ihrer Literatur dem veränderten Zeitgeiste nicht mehr angemessen ist, daß der im Innern verwandelte und auf eine höhere Stufe des Seyns erhobene Geist die Idole früherer Neigung nicht mehr mit gleicher Liebe umfassen kann, daß sie nachgezogen werden müssen in seine Verwandlung, und das revolutionaire Princip auch sie ergreifen und läutern muß. Und so ist es recht; denn dies will die Natur. Darum durchdringt zur Frühlingszeit der frische Trieb des unbelebten Baumes alle einzelne Röhren und Zellen, und wo nur noch eine Spur des Lebens in irgend einem Glied, da haucht er es an zur Verjüngung; das bereits verdorrte aber stößt er vollends ab und weiht es dem Untergange. Während in Frankreich im Politischen überall die größte Regsamkeit war, die Mathematik und die Naturwissenschaften rühmlichst fortschritten, sank die Poesie oder hielt an den alten Formen fest, und die Philosophie verlor alle Würde. Ihre großen Tragiker werden für die Franzosen immer Gegenstände der Bewunderung bleiben. Die Correctheit und Zierlichkeit der Sprache, der Rhythmus und die vornehme Haltung in den Bewegungen, die strenge Beobachtung der Etiquette, so wie die logische Gliederung und systematische Vollendung der Composition werden sie immer in der Gunst der Hofleute und der ceremonieusen Naturen erhalten, aber — ist damit die tragische Poesie erschöpft? ist dies die höchste Form derselben? ist der französische Hof die Welt? gibt es nicht eine Tiefe des Gemüths, eine Gewalt der Leidenschaft, in welcher der Mensch, Zeit, Ort und Umgebungen vergessend, in den Abgrund fortgerissen wird? Jene Regeln sind wahr, so lange die Gemüthsbewegung innerhalb einer gewissen Skala bleibt; steigt sie aber über diese hinaus, dem wilden, eingeschlossenen Gase gleich, das die Gefäße zersprengt; so muß sie nach einem höheren Calcul

berechnet werden. Schon daß die Principien der französischen Tragödie aus der von griechischen Mustern abstrahirten Poetik des Aristoteles lediglich geschöpft sind, unterwirft sie dem Tadel. Sobald ein Volk von einem andern nicht blos durch Jahrhunderte geschieden, sondern in Sprache, Religion, wissenschaftlicher Bildung, Verfassung, Sitte, kurz in dem ganzen öffentlichen und Privatleben wesentlich verschieden ist, so muß auch die Poesie desselben, wenn sie anders zugleich ein lebendiger Spiegel ihres Wesens seyn, wenn sie als wahre Kunst, dem Innersten des Gemüths entsteigend, die Gesammtheit mächtig ergreifen soll, ihre Gesetze aus sich selbst schöpfen. Die Schönheit zwar ist nur eine, aber sie ist eine Idee, die einen unendlichen Reichthum der Formen in sich schließt. So wie die Natur, diese göttliche Künstlerin, zwar alle Geschöpfe Einer Gattung nach Einem ewigen Typus gebildet hat, aber dennoch in der Construction der Gestalt, im Colorit, in der Mischung der Stoffe, in der Größe, Stärke, Ernährung rc. gleichsam verschiedene Systeme befolgt hat, und dennoch ein jedes in seiner Art vollkommen ist, so sollte auch der menschliche Künstler in seiner nachbildenden Schöpfung nach einem größeren Maasstabe arbeiten, man sollte, dieses erkennend, dem Künstler größere Freiheit gestatten. Nicht Griechenland allein, nicht Frankreich, weder England noch Deutschland ist die Welt! Dies scheinen die Franzosen jetzt endlich zu ahnen. Nur weil Gemüther sich nach ihnen sehnen, können Shakspeare, Schiller und Göthe dort Eingang finden, wie ihn schon deutsche Musik gefunden hat.

Eben so in der Philosophie. Die Oberflächlichkeit der Principien, die eleganten Zweideutigkeiten, die zügellose Frivolität und das muthwillige Verhöhnen alles dessen, was Unzähligen heilig war, wie es sich so offen in den Schriften eines Diderot, d'Alembert, Helvetius und Voltaire, diesen Kindern und treuen Abdrücken eines frivolen Zeitalters, darlegt, sollen diese etwa den Gipfel der Philosophie bezeichnen? Was kann der Staat, was kann das Privatleben aus dieser Lehre schöpfen? Recht gut, daß Condillac, nach dem Vorgange Locke's, die Gewalt der Empfindungen klar und methodisch darstellt, aber ist dies das Ein' und All? Was folgt daraus für die Sitten, für die Gesetze, für das Wohl und Wehe der Gesellschaft? Darauf läßt sich keine praktische Philosophie stützen. Die Franzosen scheinen es jetzt immer lebhafter zu fühlen, daß es noch etwas Höheres gibt, als Sinnlichkeit, noch andere Maximen, als die des Eigennutzes, daß für sie in der Welt des Geistes noch unentdeckte Goldküsten und unbebaute Schachte liegen. Dieses Gefühl lebte schon in der Seele des unglücklichen, verfolgten, mit der Welt und in sich selbst zer-

fallenen J. J. Rousseau, der gleichsam auf der Grenze zwischen Frankreich und Deutschland steht. Dasselbe athmet aus den Werken des Bernardin Henri de St. Pierre, Châteaubriand, des Claude St. Martin und Marquis Bonald; diese Wahrheit erkannte Prosper de Barente, in seiner Preisschrift, — und um sie zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, wiesen Degerando, Villers und die Bar. de Staël-Holstein auf deutsche Philosophie hin. Dahin zwecken auch die Bemühungen des Herrn Prof. Cousin in Paris.

Aus diesem Verlangen nach einer bessern Philosophie ist wohl auch die größere Regsamkeit entsprungen, welche man seit kurzem in der philosophischen Literatur der Franzosen bemerkt, und von deren Producten wir in diesen Blättern eine kurze Uebersicht geben wollen. Es gereicht ihnen zur großen Ehre, daß sie sich wieder in eine Laufbahn wagen, auf der der Deutsche seit einer Reihe von Jahren beinahe keinen Mitbewerber erblickt. In dieser Beziehung war uns besonders Nr. 1, das Werk des Hrn. Laromiguière eine erfreuliche Erscheinung. Kein philosophisches System hat je in Frankreich ein so ausgezeichnetes Glück gemacht, als das Locke'sche, wie es von Condillac bearbeitet und ausgebildet worden. Es erlangte ein classisches Ansehen, kein anderes, das von ihm abwich, konnte dagegen aufkommen. Die Philosophie schien geschlossen. Nur Laromiguière gelang es, die Theilnahme des Publicums in hohem Grade zu erregen. Der 1ste Theil seines interessanten Werkes erschien 1815, der 2te 1818. Eine zweite Auflage schon 1820. Und Hr. Larom. weicht in vielen Puncten von Condillac ab, er bekämpft ihn sogar. Dies beweist offenbar, daß auch der französischen Philosophie eine Revolution bevorsteht, deren Folgen nicht zu berechnen sind. Es müssen damit neue Principien in alle Wissenschaften dringen. Diese Revolution wird um so sicherer zu Stande kommen, da sie sich unter dem sanften Titel einer Reformation einschleicht und die Auctorität verehrter Namen schont. Hat man sich nur einmal daran gewöhnt, an Condillac Mängel zu finden, so wird man sicherlich auch größere Forderungen machen und sich von der Unhaltbarkeit des ganzen Systems eben so sehr überzeugen, als dies bereits nach Descartes und Andern geschehen ist.

Die Schrift des Hrn. Larom. ist eigentlich eine Sammlung der Vorlesungen, die er in Paris von 1811–1813 hielt. Zur Herausgabe bestimmte ihn vorzüglich der Wunsch des Hrn. v. Fontanes, des Curators der Universität. In der kurzen Vorrede bittet er, diese Vorlesungen als nur für Zöglinge, nicht für das Publicum bestimmte zu betrachten. „Für dieses seyen strenge und gedrängte Formen nöthig, bei jenen aber mehr die Klarheit

der Darstellung und die größte Reinheit der Principien die Hauptsache, ja selbst Wiederholungen, einige Nachlässigkeiten, so wie eine gewisse Vertraulichkeit, seyen zulässig." Diesem können wir doch nicht so ganz beistimmen. Gewiß schreibt man für Meister anders, als für Schüler; allein diese sind doch auch ein Theil des Publicums, und unter den Uebrigen besteht beiweitem die Minderzahl aus Eingeweihten; der Autor weiß es, daß seine Schrift auch von Andern gelesen wird; unter den Zöglingen einer Hochschule sind mehrere, die eine kräftigere Kost vertragen, es sollen sich aus ihnen Meister bilden. Es ist also besser, wenn der Lehrer sie an größere Strenge gewöhnt, wenn er sie mehr zu sich heraufzieht, als sich zu ihnen herabläßt. So werden sie bald inne, wie viel ihnen noch fehlt, und auf welcher hohen Stufe der Meister selbst steht.

Die Darstellung des Hrn. Larom. hat uns nicht ganz befriediget. Sie hat die Vorzüge, aber auch die Fehler der französischen Schriftsteller. Sein Styl glänzt durch Leichtigkeit und Klarheit, aber das Ganze hat große Weitschweifigkeit, die Beispiele sind zu gehäuft, er wiederholt sich zu oft, macht unnöthige Abschweifungen, wodurch er den Hauptfaden ganz aus den Augen verliert. Doch fallen ihm diese Fehler nicht allein zur Last, sie sind national, selbst die größten Schriftsteller seiner Nation sind davon nicht ganz frei. Der Grund ist: in Frankreich herrscht das Publicum über den Autor, die gesetzgebende Macht ist die gebildete Gesellschaft, ihr Centrum die Hauptstadt. An ihre Sitten, ihre Bildung, ihren Geschmack denkt der Schriftsteller während der Ausarbeitung seines Werks, der Effect in ihr ist das Ziel seines Strebens, ihr Beifall sein schönster Lohn, die Quelle seines Ruhms und Glücks. Daher tragen alle Schriften die Farbe der société. In dieser aber herrschen bestimmte hergebrachte Formen, ein Anständiges der Bezeichnung, man behandelt die Gegenstände leicht, berührt die Objecte mehr, als daß man sie durchdringt, mit einer gewissen Grazie von Einem auf das Andere überspringend. Dies ist wohl auch der Grund, warum die französischen Schriftsteller einander in der Form so ähnlich sind, und die Individualität derselben nie in ganzer Schärfe hervortritt. Alles beinahe ganz anders in Deutschland. Hier gibt es keine tonangebende Hauptstadt, keinen Mittelpunct des Strebens. Die politische Zertheilung macht einen Riß durch alle Verhältnisse, die Gesellschaft zerfällt in mehrere von einander unabhängige Verbindungen. So ohne Einheit, darf es das Publicum nicht wagen, dem Schriftsteller Gesetze zu geben. Dieser, überzeugt, daß ihn weder glänzende Belohnungen, noch ausgezeichnete Ehre erwarten, daß seine Verdienste bei seinem Leben höchst selten in ihrem gan-

zen Umfange anerkannt werden, gibt sich auch nicht die Mühe, auf das Publicum große Rücksicht zu nehmen, ja er scheut sich sogar, seine Ideen populär darzustellen, aus Furcht vor der Gemeinheit. Und so verwandelt er sie lieber durch eine schwere, abstruse Terminologie in ein Mysterium, nur den Eingeweihten und auch diesen kaum ganz verständlich. Belege hierzu liefern alle Wissenschaften, besonders aber die Philosophie. Aber eben dies bringt die Gelehrten in Widerspruch mit sich selbst. Die Wissenschaften sind hineingewachsen in die große Verbrüderung, die wir Staat nennen, als lebendige Glieder desselben. In ihm concentrirt sich ihre Bestimmung. Mag immerhin der wissenschaftliche Geist, von der Idee getrieben, zunächst nur sein eigenes Bedürfniß befriedigen wollen, sobald er seine Werke öffentlich bekannt macht, erklärt er sie durch die That für ein Gemeingut der Nation, er will das Gemeinwesen mit Ideen befruchten, zu Wahrheit und Recht leiten, und, gleich dem Propheten, belehren, bilden, ermahnen, warnen, bestrafen. Wie kann er dies aber, wenn er selbst sogar wenig zum Verständniß thut, wenn er sich so ganz und gar nicht in die Seele derer versetzt, zu denen er spricht? So scheinen die Franzosen und die Deutschen scharfe Gegensätze zu bilden; aber auch in keiner von beiden Literaturen möchte zur Zeit die Kunst der höheren wissenschaftlichen Darstellung vollendet zu nennen seyn. Den Franzosen fehlt im Ganzen der höhere systematische, speculative Geist, die strenge Form, die allseitige Betrachtung, den Deutschen dagegen die Klarheit und Gewandtheit der Darstellung, die stete Rücksicht auf das Praktische.

Nach diesen Betrachtungen, welche sich ganz besonders auf philosophische Darstellung beziehen, wenden wir uns wieder zu Hrn. Larom. Sein Weg war ihm durch ein Programm vorgezeichnet. Er sollte a) die vorzüglichsten Aufgaben der Logik, Metaphysik und Moral ergründen, b) besonders den Ursprung und die successive Entwickelung der Ideen darlegen, c) die hauptsächlichsten Ursachen unserer Irrthümer aufzeigen, und d) das Wesen und die Vortheile der philosophischen Methode darlegen. Er faßt alle vier zusammen unter dem Titel: Methode der Philosophie; jedoch nicht richtig; denn z. B. den Ursprung und die Entwickelung unserer Ideen darlegen und von der Methode handeln, ist etwas Verschiedenes. Das Programm hat mit Recht Beide gesondert.

Erster Theil. Die erste Vorlesung beschäftiget sich mit der Methode. Er bemerkt: es komme hierbei auf zwei Momente an, das Princip und das System. „Wenn, S. 62, „ein und dasselbe Ding mehrere Formen nach einander annimmt, so ist die erste Princip. Durch die Kenntniß der Principien

werden die verschiedenen und scheinbar selbst entgegengesetzten Phänomene auf ein einziges Gesetz gebracht, sie verähnlichet und identificirt ganz unähnliche Verrichtungen und bildet aus einer Vielheit isolirter Theile ein symmetrisches, regulaires Ganzes. Die so geordneten und auf ein erstes Princip bezogenen Phänomene bilden ein Princip. Um dazu zu gelangen (S. 66, 67), muß man das Object in verschiedene Partieen theilen, zuerst die Thatsachen ausmitteln, sie dann vergleichen, und zwar nicht blos in Beziehung auf die Gleichzeitigkeit, ihre Aneinandergrenzung und Folge, sondern in ihrer Erzeugung, insofern sie durch das Band eines gemeinschaftlichen Ursprungs vereiniget sind. Dies Verfahren ist Analyse. Sie ist Zerlegung und bringt dadurch Alles auf die Einheit." Als Beispiel wird das Brotbacken angeführt. „Die Körner werden in der Mühle zerstampft, dann in Wasser eingeweicht, dann geknetet und zuletzt in Feuer gebacken." Dagegen erlauben wir uns folgende Bemerkungen. Erstens: In dieser Folge ist keine Nothwendigkeit. Wir bleiben beim Gleichniß. Die Körner können auf vielerlei Weise zerrieben werden, man kann sie mit mehreren Substanzen anfeuchten, Anderes hinzusetzen, ihnen eine beliebige Form geben. Die Körner, die nicht durch eignen Trieb sich in alles dieses verwandeln, auch nicht als absolut spröde sich der Form sträuben, verdienen gar nicht den Namen eines Princips. Sie sind nur roher Stoff in der Hand des Meisters. Es würde also das System selbst ein Product der Willkür seyn. Zweitens: Die Annahme, daß durch die Analyse Alles auf Eine Einheit zurückzuführen ist, ist eine blose Voraussetzung. Es ist zwar seit Pythagoras bis auf die neueste deutsche Naturphilosophie oft versucht worden, das ganze System der Erkenntnisse aus Einem Princip abzuleiten, allein keiner dieser Versuche hat bis jetzt seine Aufgabe zu lösen vermocht. Hr. Larom. geht nun zwar zunächst von den Thatsachen aus und will von diesen sich zur Einheit erheben, allein woher weiß er denn, daß er eine Einheit finden wird? und daß Alles nur successive Verwandlung eines einzigen Princips ist? Der Chemiker kann bei der Zerlegung eines Körpers unmöglich a priori wissen, daß derselbe nur Einen Grundstoff enthalten wird. Ja das Bestreben, Alles auf einen solchen imaginairen zurückzuführen, würde die Einheit der Analyse trüben. Gewiß verlangt unsere Vernunft nach der höchsten Einheit für Welt und Geist, allein daraus folgt nicht, daß diese Einheit ein Princip ist, das durch successive Verwandlungen seiner selbst das Einzelne gebildet hat.

In der zweiten Vorlesung wird S. 75 Condillac als derjenige gepriesen, der die Seelenvermögen in ein System gebracht. Das Empfindungsvermögen (faculté de sentir),

oder die Empfindung (la sensation), ist die Basis seines Systems. „Er bemüht sich (S. 76) zuerst zu zeigen, wie eine Idee aus der andern, ein Vermögen aus dem andern entspringt, und dadurch begründete er das System der Wissenschaft." Die Empfindung ist (S. 86. 87) nach Cond. das einzige Princip, dessen successive Verwandlungen nicht blos die Ideen, die Verhältnisse und Erkenntnisse sind, sondern selbst die Vermögen, die Verrichtungen, Gewohnheiten, kurz Alles, was nur in der Seele zu bemerken ist. Daß er die Vermögen selbst von der Empfindung ableitet, dies unterscheidet ihn von allen andern Philosophen. Locke behauptete: Alle Ideen kommen von der Empfindung oder der Reflexion; Cond. aber: Alle Ideen, selbst die Reflexion kommt von der Empfindung. Die Empfindung ändert nur ihre Form, wie das Eis, wenn es Wasser wird, und dieses, wenn es in Dunst verwandelt wird. Und dies scheint ihm so gewiß, wie irgend ein Satz der Mathematik. Hr. Larom. wirft nun Cond. vor: das System desselben sey zwar einfach, leicht, sinnreich, aber ohne Genauigkeit. Hier wäre nun wohl der natürliche Gedankengang gewesen, das System Condillac's genauer zu prüfen. Hr. Larom. dagegen entwickelt in der vierten Vorles. das Princip seines eignen Systems und läßt die Prüfung in der fünften Vorles. folgen. Das Eine Princip, welches durch unendliche Mannichfaltigkeit der Verwandlungen alle geistigen Phänomene hervorbringt, nannte Cond. anfangs (Essai sur l'origine des connaissances humaines) Bewußtseyn (conscience), auch perception), nachher Gefühl (sentiment) oder Empfindung (sensation). Das Wesentliche blieb aber immer dasselbe: die Modification, welche die Seele erfährt, wenn in den Organen durch die Wirkung der äußern Objecte eine Bewegung hervorgebracht wird. Hr. Larom. konnte nie begreifen, wie die Empfindung sich in die Aufmerksamkeit verwandelt, oder vielmehr nichts anderes seyn soll, als diese durch ein Object bewirkte Empfindung. Er bekämpft deshalb den Cond. und sucht zu zeigen, daß die Kette seines Raisonnements an drei Stellen zerrissen ist, folglich sich nicht alle Vermögen von der Empfindung ableiten lassen. Der Haupteinwurf ist: die Thätigkeit der Seele läßt sich keinesweges von der Empfindung ableiten, sondern beruht auf einem eigenthümlichen innern Princip. Und hier ist der Grenzpunct, der beide Systeme scheidet. Nach Hrn. Larom. gibt es in der Seele zwei entgegengesetzte Zustände, einen, in welchem sie die Empfindung erhält, und einen andern, in dem sie thätig ist und auf die Empfindung zurückwirkt. Dies ist die Aufmerksamkeit (l'attention).

In der vierten Vorlesung bezeichnet er sein eignes System genauer. „In den Empfindungen unterscheidet er (S. 101) dreierlei: a) den Eindruck auf das Organ, b) die Bewegung des Gehirns, und c) das Gefühl selbst. Die Seele empfindet Schmerz oder Vergnügen, sie sucht dieses zu erhalten, jenes zu entfernen. So wirkt sie auf das Gehirn, und dadurch auf das Organ zurück. Das Gehirn und die Seele kommen also in entgegengesetzte Zustände. Anfangs ist die Seele passiv, die Wirkung kommt von außen; dann activ, sie geht von innen nach außen. Das Erste nennt man sehen, hören (entendre), das Andere betrachten, aufhorchen (écouter). Die Seele ist abwechselnd passiv (sensibilité) und activ. Die Thätigkeit ist Kraft, können, vermögen. Wie aber eine Bewegung des Gehirns in der Seele ein Gefühl erregen, oder die Seele das Gehirn bewegen kann, es sey unmittelbar oder durch ein Mittel, wissen wir nicht. Die Vereinigung aller Vermögen, um Kenntnisse zu erlangen, ist Verstand. Im menschlichen Geiste kann man Alles auf drei Puncte zurückführen: auf die Empfindungen, die Einwirkung des Geistes auf die Empfindungen, und die Ideen oder Erkenntnisse, als Resultat dieser Operation. Um neue Kenntnisse zu erwerben, ist wieder dreierlei nöthig: Ideen, als Producte der ersten Thätigkeit, neue Einwirkung auf diese Ideen, neue Ideen, als Resultat dieses Geschäftes, und sofort ins Unendliche. Dies ist zugleich hinreichend zu jedem System. Denn dazu ist nöthig: erstens die Aufmerksamkeit (attention); zweitens die Vergleichung, um die Verhältnisse zu entdecken, und drittens die Verkettung der Urtheile (raisonnement). Urtheil, Reflexion, Gedächtniß und Einbildungskraft sind etwas Abgeleitetes (S. 113), und der menschliche Verstand begreift nur drei Vermögen: Aufmerksamkeit, Vergleichung und Raisonnement. Wenn diese Vermögen auf ein Object gerichtet sind, das wir bedürfen, so entsteht das Verlangen (désir), und indem sich so die Thätigkeit dieser Vermögen nicht länger unter mehrere Objecte vertheilt, sondern sich ganz auf ein einziges richtet, so wählt die Seele, sie will, sie zieht vor. Dieses Vorziehen (préférence) erzeugt die Freiheit (liberté). Die Freiheit, erzeugend die Moralität, ist die moralische (S. 122). Diese beruht auf dem Ziel, das sich der Freie vorsetzt."

In seiner Polemik gegen Cond. ist gewiß viel Wahres enthalten, wir bedauern aber, daß er seine Prüfung jenes Systems so zerrissen hat. Erst in der neunten und zehnten Vorlesung kommt er wieder darauf zurück. Es scheint uns zweckmäßig, hier gleich die Hauptpuncte einzuschalten. Es war uns überraschend,

den Cond. vertheidiget zu sehen, nachdem Hr. Larom. unmittelbar vorher versichert hatte, er sehe sich genöthiget, das System desselben zu verlassen. Cond. sey kein Materialist (S. 233), er übertreibe vielmehr den Spiritualism und gestehe der Seele nur allzuviel Thätigkeit zu. Die Einwürfe, „Cond. betrachte Alles als Verwandlung der Materie, wodurch er die Freiheit und mit dieser die Moralität aufhebe," beantwortet er (S. 237) so: „Descartes habe Materie und Seele genau und für immer von einander unterschieden, und der Seele die Empfindung und das Denken ausschließend zugeschrieben. Er, Cond., lasse alle Modificationen der Seele aus der Modification der geistigen Substanz hervorgehen, es gebe eine Kraft der Seele (S. 243) als Princip der Actionen; der Geist sey nur passiv in der Production der einfachen Ideen, activ aber in den zusammengesetzten. Die Thätigkeit der Seele könne den Körper bestimmen ꝛc." Diese Vertheidigung scheint uns nicht gelungen. Es sind hier nur zwei Fälle möglich. Entweder die Empfindung, worin die Seele von außen modificirt wird, verwandelt sich durch sich selbst in Aufmerksamkeit, Vergleichung, Urtheil, Reflexion, Einbildungskraft und Raisonnement (denn dieses sind die Vermögen nach Cond.), indem der von außen auf die Seele wirkende Keim innerlich fortwirkt; oder die Seele wirft sich mit ihrer ganzen Kraft auf diesen Keim und verwandelt ihn in alle diese Momente. Im erstern Falle kann die Seele diese Verwandlungen gar nicht hindern, sie ist höchstens der Zuschauer, der die Bühne nicht betreten darf; sie bleibt im Zustande der Hingebung, Passivität; dann wird aber die Freiheit und mit dieser die Moralität aufgehoben. Im zweiten Falle dagegen wären die verschiedenen Abschnitte, Acte der Verwandlung, das Werk der Seele; dann wäre aber nicht nur die Bezeichnung Cond. ganz falsch, sondern Hr. Larom. würde auch mit demselben übereinstimmen; dadurch fiele aber der Grund des Polemisirens weg, und sein eignes System wäre kein selbständiges. Daß Hr. Larom. die innere Kraft der Seele mehr heraushebt und diese auf das Empfundne einwirken läßt, hat unsern ganzen Beifall, es kommt der Wahrheit sehr nahe; weit weniger aber die Art und Weise, wie er die Seele zerlegt. Uns scheint es, er verfalle aus zu großem Bestreben nach Einfachheit in denselben Fehler wie Cond. Die Aufmerksamkeit spielt in seinem System dieselbe Rolle, wie die Empfindung in dem des Cond. Er will Alles aus derselben ableiten (Man vergl. besonders die Vierzehnte Vorlesung S. 367). Daraus kann aber nur eine sehr gekünstelte Deduction entstehen. Die Aufmerksamkeit hat gar nicht die Eigenschaften eines Princips, es gibt in der Seele eine höhere Kraft, unter

deren Leitung die Aufmerksamkeit steht, von der sie hierher, dorthin gelenkt, unterbrochen, erneuert wird. Dies ist die ursprüngliche Selbstthätigkeit der Seele, die Intelligenz, Vernunft. Es gibt Zustände der innern Zerstreuung, ein Aufschwellen und Wogen der Gefühle, wo die Aufmerksamkeit alle Augenblicke unterbrochen wird, und die doch unendlich wichtig und folgereich für das Leben sind. Die Phänomene der innern Welt lassen sich eben so wenig aus Einem Princip ableiten, als die der äußern. Eben so schwankt er in Beziehung auf die einzelnen Vermögen. Der Verstand (l'entendement) ist ihm die Vereinigung der Vermögen, durch welche wir Kenntnisse erlangen. Diese Vermögen sind Aufmerksamkeit, Vergleichung und Raisonnement. Hier scheint uns eine ziemliche Verwirrung zu herrschen, selbst in den Grundbegriffen: Vermögen, Kraft, Princip. Das Wort Vermögen (faculté, pouvoir) drückt eigentlich nur die Möglichkeit der bestimmten Wirkung, das Können aus. Das Wirkende selbst heißt Kraft (la force), als Erstes aber Princip (principe), und in Beziehung auf sein bestimmtes Product, die Ursache (la cause). Das Wort Princip insonderheit hat in der Philosophie mehrere Nebenbedeutungen erhalten. Eigentlich bedeutet es das Erste, den Anfang, daher a) das, woraus das Andere geworden, also den ersten Stoff zu einer Reihe von Gebilden (αρχη nach Aristoteles), z. B. das thaletische Urwasser; b) das das Andere Bildende, Hervorrufende, wie die pythagoräische Monade; c) im Geistigen das erste Product, aus welchem sich Anderes ableiten läßt, die ersten unmittelbar gewissen Sätze der Wissenschaft. Die deutsche Sprache kann alle diese Zweideutigkeiten vermeiden durch die Wörter Urstoff, Urkraft, Ursatz, oder Grundstoff, Grundkraft, Grundsatz. Uns scheint es nun gar nicht glücklich, den Verstand eine Vereinigung von Vermögen zu nennen. Vereinigung setzt voraus 1) ein Vereinigendes, das thätige Princip, die Kraft, und 2) ein zu Vereinigendes, Bestimmbares, den Stoff. Erst indem die Kraft die einzelnen Glieder des Stoffs zusammenbindet zur Einheit, vereiniget sie. Nach Hrn. Larom. ist der Verstand nur Resultat, und es ist nicht angegeben, welches dann das einigende Princip ist. Verstand ist aber in der That eine Urkraft; wir bezeichnen damit die Seele, insofern sie aufmerkt, vergleicht, urtheilt, schließt. Weit gefehlt also, daß Vergleichung und Raisonnement in ihrer Vereinigung den Verstand hervorbrächten, sind vielmehr diese ohne den Verstand gar nicht möglich. Verlangen und Begierde aber lassen sich gar nicht, wie Hr. Larom. gethan (S. 116), aus dem Verstande allein ableiten.

In der elften Vorles. handelt Herr Larom. von dem Begriffe der Metaphysik. Nachdem er mehrere frühere Definitionen aufgezählt und beleuchtet hat, stellt er folgende auf (S. 283): „Die Metaphysik ist die Wissenschaft der Principien, die Logik die Wissenschaft der Folgen. Sie seyen, fügt er hinzu, klar und auf die Natur und Wirkung des menschlichen Geistes gegründet.“ Zwar die Erklärung der Metaphysik ist im Ganzen gewiß richtig, man dürfte nur sagen: Grundsätze aller Erkenntnisse; die der Logik aber gewiß falsch. Jede Wissenschaft besteht aus einer Reihe von Folgerungen, Ableitungen, Deductionen. Auch die Metaphysik kann ja nur durch Schlüsse die Principien entdecken, und muß dann aus denselben nach den Regeln der Syllogistik alle die Sätze ableiten, welche den eigentlichen Körper der Wissenschaft bilden. Dies kann also nicht zur Bezeichnung der Logik dienen. Nachdem er in den folgenden Vorlesungen von den Definitionen gehandelt und einige interessante Bemerkungen gemacht hat, springt er in der vierzehnten wieder zu den Seelenvermögen über, theils das Vorhergehende erläuternd, theils einiges Andere hinzufügend, doch auch hier ohne strenge Verbindung.

Zweiter Theil. Nach einer Einleitung handelt er in der ersten Vorlesung von den Ideen. Er bemerkt die Vieldeutigkeit des Worts, so wie die vielen ganz abweichenden Lehren der Philosophen über Natur und Ursprung der Ideen, worauf er selbst dann sich dahin erklärt: „Wenn ein Kind (S. 45), nachdem es die Form der Buchstaben des Alphabets nach mehreren Wiederholungen geprüft hat, dahin gekommen ist, das Bild derselben in sein Gehirn zu graben, so daß es den einen von den andern genau unterscheiden kann, so hat es eine Idee.“ Eine Idee ist ihm auch (S. 49) eine von andern genau unterschiedne Empfindung. Diese Erklärung ist freilich die in der französischen und englischen Schule herrschende, allein wir bedauern, daß die ursprüngliche erhabne Vorstellung, welche Platon damit verband, so ganz verwischt worden ist. Nur die deutsche Philosophie hat das Verdienst, die Würde derselben, und damit selbst die höhere Natur unsers Geistes gerettet zu haben.

In der zweiten Vorlesung sucht er den Ursprung unserer Ideen darzulegen. Empfindung ist ihm (S. 59) „jedes durch Einwirkung äußerer Objecte auf unsern Körper hervorgebrachte Gefühl. Dies ist die erste Art der Empfindung. Aus ihr entspringen die ersten Ideen. Sie sind unendlich, wie die Zahl der Eindrücke. Die Seele hat eine Kraft, diese Empfindungen zu beleben, heftig zu bewegen, zurückzuhalten (S. 60). Diese Kraft ist der Seele angeboren. Durch die Empfindung wird die-

selbe aufgeregt. Die thätige Seele durchdringt die leidende, bringt Bewegung in ihre Ruhe, Ordnung in ihre Verwirrung, Licht in die Finsterniß. Sie bewegt freiwillig die Organe nach den verschiednen Qualitäten der Körper und gelangt so zu den empfindbaren Ideen (idées sensibles). Diese haben also ihren Ursprung in der Gefühlsempfindung (*sentiment-sensation*), und ihre Ursachen in der Aufmerksamkeit. Allein es muß in der Seele noch andere Empfindungen geben, sonst wäre das Entstehen der Ideen des Guten und Bösen und selbst der Seelenvermögen unbegreiflich. Diese entspringen aus dem Gefühl der Thätigkeit dieser Vermögen, und ihre Ursache ist die Aufmerksamkeit (S. 65. 66). Wenn wir mehrere Ideen zugleich haben, so empfinden wir unter ihnen Aehnlichkeiten, Unterschiede, Verhältnisse. Aus diesen Empfindungen entspringen die Ideen der Verhältnisse, und ihre Ursache ist ebenfalls die Aufmerksamkeit und Vergleichung (S. 71. 72). Endlich eine vierte Classe von Ideen sind die moralischen. Ihr Ursprung liegt in dem moralischen Gefühl, und ihre Ursache in allen Vermögen des Verstandes" (S. 73. 74). An diesen Stellen ist es uns besonders klar geworden, von welchen Ideen eigentlich Herr Larom. bewegt wird. Es sind zwei entgegengesetzte Principien, der Geist Condillac's und der ältern französischen Schule, und ein höherer wissenschaftlicher Geist, man könnte sagen: deutscher philosophischer Geist, die sich in seinem System bekämpfen. Er erkennt das Unzureichende des Cond. Systems und erhebt die Aufmerksamkeit zum Range des höchsten Princips, aber in der Construction des ganzen Gebäudes fällt er in die Methode desselben zurück. Er kann es sich nicht verbergen, daß es in der Seele etwas Höheres gibt, eine geheimnißvolle Quelle, aus welcher die Selbsterkenntniß so wie die Ideen des Guten und Bösen strömen, aber er nennt dieses Empfindung, ein Ausdruck, der die Einwirkung äußerer Objecte auf den Körper bezeichnet. Dadurch kommt die Terminologie in Widerspruch mit sich. Es gibt höhere Ideen, als die sinnlichen, aber sie stehen abgerissen, mit den äußeren nicht verbunden. Die angestammte Kraft der Seele wirft sich auf die gegebnen sinnlichen Ideen, in denen die Seele passiv war, sie belebt, bewegt, erleuchtet sie, allein es ist nicht ausgesprochen, daß die Seele etwas aus ihrer eignen Tiefe hinzuthut und aus jenen rohen Elementen eine höhere Welt, als die sinnliche, schafft. Sollen wir ein von Herrn Larom. gewähltes, aber etwas gemeines Gleichniß brauchen, so würden wir sagen: Die zahllosen Sinnesempfindungen zeigen uns die Natur gleichsam in unzählige Körner zerstampft, in der Flüssigkeit unserer Organisation gerinnen sie zu einem Teig, die Kraft der Seele setzt ihn in Gährung, knetet ihn, ertheilt ihm die ver-

schiedensten Formen, und das moralische Gefühl bäckt ihn zum Brote des Lebens aus. Wir setzen hinzu: es mag aber daraus Brot oder Kuchen gebildet werden, es bleibt immer derselbe Teig, wenn nicht neue Substanzen hinzukommen, die Form ändert sich, aber das Wesen beharrt.

Die vierte und fünfte Vorlesung geben theils noch einige Aufklärungen über das Wesen der Ideen, theils bestreiten sie die Lehre des Descartes und Locke. Herr Larom. entscheidet sich S. 171 dahin: „Im menschlichen Geiste gibt es keine Idee, welche nicht aus einer Empfindung entsprungen ist, oder jede Idee war Empfindung." Dies stimmt doch wieder mehr als billig mit Locke und Condillac überein. Die sechste Vorlesung fährt fort in dieser Entwicklung, er erwähnt hier endlich auch den Platon, aber sonderbar genug scheint er den Meister und die Schule desselben für einerlei zu halten. Um von der Ideenlehre eine Vorstellung zu geben, citirt er den Alcinous (aus der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh. nach Christ.). Warum nicht wenigstens Einiges aus den echten Schriften des unsterblichen Meisters?

In der siebenten Vorl. macht er selbst einige Einwendungen wider die Ordnung seines Vortrags und sucht sie zu beantworten. Nach seiner Ansicht muß die Metaphysik der Logik vorhergehen (S. 209 — 217): „erst muß man sich mit der Bildung der Ideen beschäftigen und dann mit der Deduction derselben, erst den Gedanken wirken lassen und dann untersuchen, ob sein Wirken Gesetzen unterworfen werden kann, erst raisonniren und dann an die Regeln des Raisonnirens denken. Die Gedichte gingen der Poetik vorher, die Sprachen der Grammatik, überhaupt die Praxis der Theorie. Die Logik ist Theorie, die Metaphysik Praxis." Dies scheint uns ein Irrthum. Die Aehnlichkeit mit der Kunst ist täuschend. Der Künstler ist durchaus praktisch, den Eingebungen seines Genius folgend schafft er, seine Theorie ist unmittelbar und ganz aufgelöst in seine Schöpfung; wie die einzelnen Fäden des Kunstwerks angelegt und in einander geflochten werden, ist dem Betrachter, dem Hörer verborgen. In der Philosophie dagegen ist das Künstlerische dem Wissenschaftlichen untergeordnet, das Werk entsteht vor unsern Augen, der Leser wird aufgefordert, es durch seine eigene Thätigkeit mit zu erzeugen, der Philosoph muß von seinen Principien, dem ganzen Gedankengange, ja von jedem Schritte Rechenschaft geben; nicht das Wirken der Gedanken, wie Herr Larom. glaubt, ist die Hauptsache, sondern daß dieses Wirken gesetzmäßig ist, nicht das Raisonniren, sondern die Regeln desselben. Ein regelloses wäre ein wildes Umherschweifen auf dem unermeßlichen Felde des Ge-

gebnen. Wir fürchten, dem Philosophen des Herrn Larom., der die Logik erst nach der Metaphysik entwickelt, werde Folgendes begegnen. Erstens: Seiner Metaphysik wird es sehr an Strenge fehlen. Soll diese ein System seyn, so muß er doch bei der Construction einen bestimmten Plan beobachten, die Gesetze der Systematik kennen, die Regeln der Verkettung der Wahrheiten, kurz eben das, was Object der Logik ist. Dann muß es aber auch nicht blos möglich seyn, diese Gesetze in ihrer Allgemeinheit für sich hinzustellen, sondern sogar vortheilhaft. Sie wird dann für die Metaphysik zur Probe. Die Logik zeichnet das wissenschaftliche Ideal, nach dessen Verwirklichung jede Wissenschaft strebt. Zweitens: Der Metaphysiker wird, um nicht durch Widerspruch sein eignes Werk zu zerstören, die Logik nach seiner Metaphysik modeln. Wir werden dann zu jedem System eine besondere Logik erhalten, was eben so absurd wäre, als wenn jeder Naturforscher sich seine besondere Mathematik bilden wollte.

Die achte Vorles. beschäftiget sich mit den angebornen Ideen. Er classificirt die Philosophen in Beziehung auf diese Lehre und prüft dann die Behauptungen derselben. Seine Ideenlehre ist diese: Alle Ideen haben ihren Ursprung in dem Gefühl, und ihre Ursache in der Thätigkeit der Vermögen des Geistes. S. 284 u. 292: Das Vermögen zu handeln, zu empfinden, zu denken, ist angeboren; die Ideen aber „sind alle erworben." Dadurch trennt er sich von Platon, Descartes, Mallebranche. Er behauptet aber auch (S. 420): „Nicht alle Ideen haben ihren Ursprung in der Sinnesempfindung." Dadurch entfernt er sich von Aristoteles, Locke, Condillac. In der Folge handelt er noch von der Classification der Ideen, der abstracten, allgemeinen, und schließt theils mit einer allgemeinen Wiederholung, theils mit Andeutungen des noch Wünschenswerthen. Wir glauben aber, das Bisherige werde hinreichend seyn, um unsern Lesern von der Grundidee und der Gliederung dieses Systems eine Vorstellung zu geben. Nur eine Bemerkung können wir nicht unterdrücken. Je rühmlicher das Bestreben des Herrn Larom. ist, das condillac'sche System zu verlassen und sich über die in seinem Vaterlande gangbaren Vorstellungen zu erheben, destomehr müssen wir es bedauern, daß derselbe sich nicht auch mit den neuern deutschen philosophischen Systemen bekannt gemacht und so seinem eigenen eine größere Vollkommenheit gegeben hat. Weiter, als bis zu Leibnitz, scheint er nicht gekommen zu seyn, nur einigemal nennt er Wolf (er schreibt Volf), aber so, daß man nicht weiß, ob er dessen Schriften genauer gekannt hat. Herr Larom. ist also hier ungefähr ein Jahrhundert zurück. Was würde man sagen, wenn Jemand in der Physik auftreten wollte,

ohne Franklin, Priestley, Lavoisier, Galvani, Volta, Biot, Arago, Davy, u. s. w. zu kennen? Mit der Unkenntniß der deutschen Sprache wird er sich nicht rechtfertigen können. Er kannte gewiß Degerando histoire comparée des systèmes de la philosophie. Paris 1804, III Voll. Darin fand er einen Umriß der Lehren Kant's, Fichte's, Schelling's, Bouterwek's, der Andern nicht zu gedenken, welche seitdem unter uns die Philosophie weiter fortbildeten. Auch Madame de Stael rief schon 1813 allen Franzosen zu: (de l'Allemagne Tom. III. p. 100) „J'ose affirmer, que tout homme, qui voudra se vouer maintenant à quelque travail sérieux, que ce soit, sur l'histoire, la philosophie ou l'antiquité, ne sauroit se passer de connoître les écrivains Allemands, qui s'en sont occupés *).“

No. 2. Die études de l'homme des Schweizers v. Bonstetten rechnen wir hierher wegen der Sprache. Sie sind in mehr denn einer Hinsicht eine merkwürdige, sehr interessante Erscheinung. Die Psychologie bildete bis jetzt zu den reißenden Fortschritten der Naturwissenschaften einen widrigen Contrast. Während diese immer tiefer in die mysteriöse Werkstatt des materiellen Universums dringen und dessen unendlichen Reichthum zu Tage fördern, lag das geistige Universum, das höhere und schönere, wie verlassen. Selbst die Naturphilosophen, sonst Himmel und Erde construirend, blickten nur schüchtern und wie im Vorübergehen in dasselbe, gleich als ob sie sich scheuten, die unbekannten Mächte desselben aufzuregen, wofern es nicht eine Ahnung war, daß hier ihre Wünschelruthe verdorrt, und der fremde Zauberer ihrer Beschwörungsformeln spottet. Wie viel leeres Fachwerk und scholastischen Formalism gibt es hier noch! Wie sehr ist noch blos die anatomische Ansicht vorherrschend, die, nachdem sie die übrigen Theile abgetrennt und die Verbindungsfäden durchschnitten, nur Präparate des Seelenleichnams zur Schau stellt! Wie wenig gleichen diese dem lebenden Menschen in der Durchdringung und Wechselwirkung aller Vermögen und der innigen Verbindung mit der Außenwelt! Wir freuen uns, sagen zu können, daß Herr v. Bonstetten im vorliegenden Werke, der Frucht vieljähriger Studien, in dem höheren Geiste der Psychologie gearbeitet hat. Schon

---

*) Als dieses schon beinahe ganz niedergeschrieben war, erhielten wir durch Gefälligkeit das Journal des Savans. In dem April- und Octoberstück 1819 und dem Februarstück 1821 befindet sich eine Beurtheilung der Schrift des Herrn Larom. vom Herrn Prof. Cousin in Paris. Es war uns erfreulich, mit diesem schätzbaren Gelehrten in mehreren Puncten zusammenzutreffen.

die Vorrede beurkundet dies. Er sagt hier: „Ich habe die betretnen Fußsteige und blumigen Ebnen verlassen, um die steilen Abhänge und Felsen der Alpen zu erklettern. Ich suche eine erhabne Aussicht, um eine Vorstellung von dem Lande zu geben, das ich durchwandert habe. Mögen die Freunde der hohen und einsamen Gedanken mir folgen! Blos für sie habe ich geschrieben." Er hat sich bemüht, obschon nicht immer consequent in Beziehung auf die Grundgedanken, die höhere Natur der Seele hervorzuheben, und die Unsterblichkeit derselben stellt er ans Ende seines Werks als eine brillante Perspective, die sich ins Unendliche verliert. Er sucht das Original des Menschen in uns selbst, nicht die entstellten Copien der philosophischen Secten. So vieles uns aber auch angesprochen hat, so wenig sind wir doch mit der Form dieser Schrift einverstanden. Erfreulich waren uns einzelne tiefe Blicke in die menschliche Seele, besonders das Herz, bedeutende Winke über die geselligen und moralischen Verhältnisse, sinnreiche Beispiele und schöne Gleichnisse, so wie der edle Styl, in welchem das Ganze ausgeführt ist. — Dagegen vermißten wir die strengere Form der Wissenschaft; Alles ist aphoristisch, leicht hingeworfen, wie ein Phantasiestück in flüchtiger Handzeichnung, nirgends ein fester Verband der Gedanken. Er selbst nennt es eine Entdeckungsreise. Wohl! Von dem, was er gesehen, entwirft er ein lebhaftes Gemälde, obwohl nicht ohne Töne der Wehmuth, er hebt die erhabenen, die reizenden Partieen heraus, führt uns auch an die von Reisenden wenig besuchten Stellen, aber seine Tour geht im Zickzack, man findet sich plötzlich in Gegenden, die man eben verlassen hat, in Hochgebirgen, auf denen man aber nicht viel sieht, weil benachbarte Alpstöcke und düstere Hörner die Aussicht hindern; er erhebt sich nicht zu den Grundstoffen und Grundkräften, aus denen das Daseyn derselben begreiflich ist, oder wenn er es ja thut, so ist seine Sprache unbestimmt, so daß es zweifelhaft bleibt, ob das ganze Reich nicht etwa auch ein giganteskes Phantasiestück ist, oder die Schöpfung der vollendeten Vernunft, nach ewigen Gesetzen mit unerschütterlicher Consequenz durchgeführt. Wir wollen es versuchen, so sehr es der zerstückelte Vortrag des Herrn Verf. erlaubt, eine Uebersicht seines Ganges zu geben.

Erster Theil. Erste Abtheilung. Die Empfindung. Hier wird bestimmter unterschieden das Nervensystem als Sensibilität. „Dieses verursacht durch die Verbindung mit der Seele die innere Empfindung und das Gefühl (sentiment) im Gegensatz der äußern Empfindungen oder der Ideen." Also auch hier Idee in dem fehlerhaften Sinne genommen, und noch schlimmer S. 9. „Die Ideen sind der passive Theil

unsers Wesens. Seele und Leib stehen in Wechselwirkung mit einander, so daß alles, was in der Seele vorgeht, irgend eine Wirkung in dem Organe hervorbringt, und umgekehrt, jedoch jedes ein besonderes Ganzes ausmacht, das sein bewegendes Princip in sich selbst hat. In der Empfindung sind die beiden Elemente unsers Wesens, das Gefühl und die Idee, vereiniget. Die Empfindung (sensation) ist das Product der Wirkung der äußern Objecte auf die beiden Organe, die äußern und innern. Sie schließt in sich den ersten Beweger der beiden thätigen Vermögen unserer Seele, das Erkenntniß- und Gefühlsvermögen. Wir erhalten die Ideen der Dinge und haben dabei zugleich ein gewisses Gefühl. Das Vermögen, eine Idee durch die Wirkung des innern Sinnes wieder aufleben zu lassen, ist Gedächtniß." S. 10: „Die wahren Elemente unserer Erkenntniß sind nicht die Ideen, sondern die Verhältnisse. Jedes Verhältniß, Urtheil, Raisonnement ist außer der Idee. So bilden die Wörter wohl eine Phrase, aber der Sinn der Phrase liegt in dem Ganzen der Verhältnisse." Hier sind die Wörter Element und Verhältniß nicht richtig gebraucht. Kein Chemiker wird das Verhältniß zweier Grundstoffe in einem Körper die Elemente nennen, sondern er unterscheidet die Grundstoffe, z. B. Wasserstoff und Sauerstoff, und ihr Verhältniß etwa = 1: 2 oder 1: 3 u. s. w. Im sechsten Capitel sucht er den innigen Zusammenhang der Ideen und des Gefühls darzuthun. Als Beweis führt er die Phänomene der Einbildungskraft an und die sogenannte Association der Ideen. Im siebenten Capitel unterscheidet er das materielle und geistige Organ von einander. Das Lebensorgan gibt nur die Bewegung, die Seele aber entscheidet sich durch ein Gefühl des Vorzugs, das aus der Vergleichung entspringt. Es wäre absurd, dieses dem Körper zuzuschreiben und die Seele mit dem Automaten zu verwechseln, weil beide auf einander wirken. Das neunte Capitel bemerkt sehr richtig, daß es außer den Gefühlen, welche aus der Organisation entspringen, tausend andere gibt, die nur augenblickliche Bedürfnisse des Lebens anzeigen, und tausend andere unbemerkbare, welche die sogenannte Laune verursachen. Cap. 10: „Die erste Quelle der Ideen ist die Empfindung. Die zweite Quelle ist in dem Vermögen der Ideen, sich unter einander zu verbinden. Daraus entstehen Verhältnisse; verbinden sich mit diesen die Gefühle, so entstehen die moralischen Ideen. Die dritte ist die der von jeder Bewegung der Sensibilität befreieten. Diese folgen den Gesetzen der Intelligenz. Sie sind lauter Verhältnisse und die Quelle der strengen Wissenschaften." Eigentlich wäre sowohl diese als die moralische unter No. 2 zu subsumiren. Der Gang der moralischen Ideen geht in einer

Diagonale (S. 39), welche der Ausdruck zweier Kräfte ist, der Einbildungskraft und der Intelligenz, S. 46. Die wahre Moral ist noch nicht geboren. Sie wird ganz auf der genauen Kenntniß des fühlenden und denkenden Menschen fußen, S. 54. Die Thatsachen verschaffen nur Erkenntniß durch ihre Verbindung mit den Principien. Getrennt sind sie, wie einzelne Wörter, ohne Sinn. Die Verhältnisse derselben, verallgemeinert, werden Principien.

Zweite Abtheilung. Verbindung der Ideen. Hier unterscheidet er vier Classen von Bändern. Erstens: Die gesellige Verbindung der Ideen (l'association). Sie ist ein Phänomen der Einbildungskraft und entspringt aus dem Gefühl. Zweitens: Der Zusammenhang der Ideen (la liaison). Dieser geschieht durch die Ideen selbst. Er ist unveränderlich und setzt die Abwesenheit des Gefühls voraus, z. B. A ist größer, als B. Wir hätten gewünscht, Herr v. B. möchte zur Bezeichnung dieser sehr verschiedenen Momente andere Ausdrücke gewählt haben, da association und liaison unmöglich diese Verschiedenheit ausdrücken können. Hier wirft er nun weiter einen flüchtigen Blick auf die Reflexion, das Urtheil, die Abstraction, die Analysis und Classification. Zur Entschuldigung führt er (S. 80) die uns unbekannte nützliche Regel der Praxis in der Psychologie an: „die leuchtenden Spuren zu verfolgen, die dunklen Pfade dagegen zu vermeiden. Die deutschen Philosophen hätten einen besonderen Geschmack für dunkle Untersuchungen, vermöge dessen sie einen dunklen Weg dem erleuchteten vorzögen. Die Engländer dagegen erschröcken so sehr vor den Systemen, daß sie, aus Furcht, die Principien zu überschreiten, lieber hinter den Principien zurückblieben." Die Dunkelheit wirft er noch Kant besonders vor (Vorr. IX), der sich immer mit Wolken bedeckt darstelle. „Die Wissenschaft des Geistes habe seit diesem unter uns sogar Rückschritte gemacht. In Deutschland sey das edelste Gefühl, die Liebe zur Freiheit, ohne Führer und Principien, und deshalb unfruchtbar und in schlechter Richtung. Die Franzosen dagegen, weniger speculativ und weniger durch allgemeine Begriffe geleitet, als die Deutschen, machten auch in der Theorie weniger Seitenschritte. Ihre große Geselligkeit ziehe sie immer zur Realität der Dinge, was ein Gut sey, aber ihr Bestreben, Andern zu gefallen, mache, daß sie der Meinung des Augenblicks nachgäben, und dies sey ein Uebel." Wir können zwar die Deutschen gegen den Vorwurf der Dunkelheit nicht überall in Schutz nehmen, wir können aber die Maxime des Verfs. auch nicht billigen. Wie? wenn es nun in die Tiefe geht, und uns die leuchtenden Spuren verlassen?

Soll man da an der Oberfläche bleiben? oder ist es nicht rühmlicher, in die Tiefe zu dringen und mit dem Lichte des eignen Geistes das Dunkel zu erleuchten? Die kostbarsten Schätze ruhen in den dunklen Tiefen. Drittens: Die Bewegung der Ideen, durch die moralischen Gefühle bewirkt. Das Charakteristische des Gefühls ist, angenehm oder unangenehm zu seyn. Ein jedes strebt nach Handlung: es will oder will nicht, zieht an oder stößt ab. Die Natur hat zwischen uns und den Dingen drei große Verhältnisse festgesetzt: erstens, zwischen den äußern Objecten und den Organen der Empfindung; zweitens, zwischen den äußern Objecten und den Gefühlen; und drittens, das moralische, des Menschen zum Menschen. Hier Vieles nach Adam Smith, dessen bewunderungswürdige Theorie der moralischen Gefühle, würdig, eine neue Psychologie zu gebären, noch nicht begriffen worden. Die Gefühle wirken auf einander a) durch ihren Einklang, b) durch die Gesetze der Harmonie, c) durch ihre wechselseitige Intensität, d) durch ihre relative Dauer, e) durch den schnelleren oder langsameren Uebergang von einem zum andern. Viertens: Die Bewegung der Ideen, bewirkt durch das Gefühl des Schönen. „Das erste Element der Künste ist das Bild, d. h. eine Zusammensetzung von Ideen, Empfindungen, Gefühlen, deren Band das Gefühl der Harmonie ist. Die Centralkraft ist die Idee der Einheit.“ Diese Untersuchung und die moralischen Momente werden fortgeführt in die folgenden Capitel, wo ihn besonders der gesellige Mensch beschäftiget. Im 10ten Capitel (S. 140) springt er plötzlich auf die Furcht vor dem Tod über.

Dritte Abtheilung. Moralischer Sinn. Cap. 1. Nähere Bestimmung, mit Einflechtung mehrerer Bemerkungen über Physiognomie. Auch hier ist ein Auszug sehr schwer wegen des unsystematischen Verfahrens und der hin und herspringenden Weise des Herrn Verfs. Cap. 2. Psychologische Entwickelung des Glaubens. Er unterscheidet den Glauben der Einbildungskraft, als Folge der Wirkung eines Gefühls auf die Idee, und den Glauben der Intelligenz, als entsprungen aus der Evidenz des Verhältnisses zwischen zwei Ideen. S. 213: „Das Studium des menschlichen Glaubens und seiner Entstehung wäre ein großes Mittel, in die Geheimnisse der moralischen Gefühle einzudringen.“ Im Einzelnen auch hier schätzbare Bemerkungen. Cap. 3. Einige Blicke auf den Ursprung der Moral. Ihre Aufgabe sey, die Gefühle der Vernunft zu unterwerfen. Viel erwartet er von dem wohlwollenden Gefühl. In dem Chaos, Gesellschaft genannt, wo alle Gefühle und Interessen sich durchkreuzen, gebe es gewisse Durchschnittspuncte, wo die nämlichen Interessen sich vereinigen. „Verfolgt man diese Puncte, so bezeichnen sie die ersten Linien eines

allgemeinen Interesses, das öffentliche Wohl genannt. So z. B. das Eigenthum eines Andern achten ist eine von den großen Linien, die zum Fundament der Gerechtigkeit dienen. Dadurch gelangt man denn zur Einsicht, daß es Regeln gibt, die man nicht verletzen kann, ohne die gesellige Ordnung zu vernichten. Diese Regeln, einmal anerkannt, bilden dann den Codex strenger Pflichten. Dies ist der Coincidenzpunct des Gefühls mit der Vernunft. Die Moral hat eine doppelte Logik, die eine bewirkt Ueberzeugung, die andere Ueberredung. Die erste ist die bekannte Logik der Ideen, die andere die weniger bekannte der Gefühle. Die erste beruht auf der Evidenz, die andere bildet sich aus den harmonischen Gefühlen." Cap. 4—6. „Alles ist durch Verhältnisse verbunden. Das Glück entspringt aus dem harmonischen Verhältnisse zwischen den Gefühlen und Ideen. In der innersten Natur des Menschen gibt es ein Princip der Entwickelung, das ganz für das Glück der Gesellschaft berechnet ist, und zwar sowohl für das der Individuen als der Nationen. Je mehr diese beiden Vermögen entwickelt werden, desto dauerhafter wird das Glück. Die moralische und gesellige Welt werden durch die Gesetze der Sensibilität bewegt. Das imaginaire Organ, wo sich die zahlreichen Phänomene der Sensibilität, der Bewegerin der Einbildungskraft, ereignen, ist das Herz." Unter mehrerem Interessanten hier auch etwas über die Preßfreiheit, im Sinne der Besseren der Zeit. „Das Privatinteresse (S. 249) ist übel in der Isolirung, aber in Masse genommen, ist es die öffentliche und allgemeine Angelegenheit. Wie will man das Interesse Aller kennen, sobald Niemand zu reden wagt, oder Niemand gefragt wird? Die Völker, die eine Opposition haben, werden am besten regiert. Das Gouvernement bedarf dann großer Einsichten und Anstrengungen, um sich zu behaupten. Die Trennung der Regierenden von den Regierten hat die beiden nachtheiligen Folgen, daß die Letztern allmählig unwissend, sorglos in Ansehung der öffentlichen Angelegenheiten und gleichgültig gegen das Vaterland werden, und zweitens, daß sie dann Feinde der Erstern und also der Regierung selbst werden." Cap. 7. Ueber den Gang der Nationalideen und die Bildung der öffentlichen Meinung. Die öffentliche Meinung ist „das Product der vereinigten Wirkung der Gefühle und Ideen Aller. Ihr Einfluß ist so wichtig, daß sie zuletzt das Muster der Gesetze und nationalen Einrichtungen wird, und folglich über das Schicksal der Reiche entscheidet. Erstens: Die Ideen haben einen directen Einfluß auf den moralischen Sinn; woraus die moralischen Anziehungen und Abstoßungen entspringen. Zweitens: Da der moralische Sinn imvoraus durch die gesellige Bewegung darauf vorbereitet ist, so übt die Vernunft einen großen Einfluß auf denselben. Drittens: Man liebt oder haßt

aus Gefühl, aber das Gefühl, immer gebunden an ein Object, d. i. eine Idee, findet sich dadurch an die großen Gesetze der Intelligenz gebunden. Um das beste Resultat in der öffentlichen Meinung zu erlangen, ist nöthig: a) daß die öffentliche Meinung aufgeklärt ist, b) ihre einzelnen Theile harmonisch sind, c) daß sie alle Classen der Gesellschaft durchdringt. Welch' ungeheure Kraft des Widerstandes eine Nation hat, wo eine aufgeklärte Meinung auf einmal alle Classen durchdringt, bezeugt England." In diesem Cap. ist Herr v. Bonst. auch so gefällig, in einer Note Kant und Garve wegen ihrer Untersuchungen über die Analysis und Synthesis zu loben, mit der Bemerkung: „Sagen wir nicht immer Uebles von den Deutschen!" Kant's Verdienst wäre gewiß sehr unbedeutend, wenn es in nichts Anderm bestände; so wie es uns sehr leid thut, daß Herr von Bonst. in seinem ganzen Werke nur in einer einzigen Note ein Plätzchen für die deutsche Philosophie findet. Er klagt über die Dunkelheit der Deutschen. So hat er sie wohl gar nicht verstanden? Wie will er aber hieraus schließen, daß in ihren Schriften nicht tiefsinnige und große Gedanken liegen? zumal da er sich selbst nicht bemüht zu haben scheint, in ihre dunklen Regionen tiefer zu dringen? Wir wagen aber ohne Furcht vor dem Vorwurfe der Anmaßung die Behauptung, daß die französischen Schweizer von den Deutschen in der Philosophie noch vieles lernen können. Doch wir halten uns dabei nicht auf. „Das Ideal der politischen Freiheit," fährt er fort (S. 273), „schließt zwei Principien in sich. Es setzt voraus die Entwickelung der Vermögen bei allen Menschen eines politischen Körpers, und eine Harmonie unter den Centralkräften des Gouvernements und den besondern eines jeden Bürgers. Das Gouvernement muß daher eine vollständige Kenntniß der Bestandtheile dieser Harmonie haben. Bis jetzt hielt man sich in der Theorie zu sehr an die Form. Man will repräsentative Verfassungen, ohne zu bedenken, daß unwissende Repräsentanten, die ohne Erziehung, ohne Principien und Kenntniß ihres Landes sind, nur die Vorurtheile, die Irrthümer und die von der Unwissenheit unzertrennlichen Absurditäten befestigen, um den Despotism oder die Anarchie herbeizuführen. Die Unwissenden sind die natürlichen Freunde des Despotismus." Im 10ten Capitel kommt der Herr Verf., man weiß nicht, durch welchen excentrischen Ideengang, auf die Schweizer und widmet ihnen dieses ganze Capitel. Hier unter mehrerem Interessanten die Erzählung, daß er von keinem Gouvernement mehr Uebles reden hörte, als von Leopold von Toscana, daß man aber, als er dreißig Jahre später abermals Toscana besuchte, von ihm wie von einem Halbgott sprach, der das Glück seines Volks gemacht habe. Von Genf

spricht er insonderheit mit großer Liebe, als von dem Lichtpuncte der Schweiz. Im letzten Capitel springt er plötzlich auf die Eigenliebe über.

Zweiter Theil. Von der Unsterblichkeit der Seele. Diese Untersuchung tritt ebenfalls ganz unvermittelt auf, da sie mit den zunächst vorhergehenden in gar keinem Zusammenhange steht. Es scheint, Hr. v. B. habe die einzelnen Abschnitte ganz unabhängig von einander ausgearbeitet und sie mehr nach Laune als Plan an einander gereihet. Im 1sten Cap. unterscheidet er die moralische Gewißheit von der mathematischen. Im 2ten Cap. sucht er wieder die Gefühle gegen die Einseitigkeit der Logiker zu vertheidigen, die alle Wirkungen des Geistes aus den Ideen herleiten. Ein Hauptsatz ist hier: „Aus dem Gefühl, verbunden mit den Ideen, entspringen die unzähligen Schattirungen der Evidenz unter den moralischen Ideen." Im 3ten Cap. springt er wieder plötzlich, Gott weiß, nach welchem Ideengange, auf die Conversation und ertheilt Vorschriften zum Gefallen in der Gesellschaft. Ueberall leitet ihn mehr das Gefühl und die Einbildungskraft, als die Vernunft. Im 4ten Cap. erklärt er wieder, was Wahrheit ist, da er doch schon im 1sten von der Gewißheit sprach. Hierauf abermals von den moralischen Wahrheiten. Er nimmt S. 45 drei Quellen der Wahrheiten an: die Intelligenz als Quelle der logischen, die Einbildungskraft für die poetischen, und den moralischen Sinn für die moralischen. Dies ist aber unzureichend. Z. B. die poetische Wahrheit läßt sich nicht blos aus der Einbildungskraft ableiten. Die Einbildungskraft muß wieder Naturgesetzen unterworfen werden. Im 5ten und 6ten Cap. etwas über die Erkenntniß der äußern Objecte. Unklar, nebst einigen Anklängen aus Kant. Im 7ten Cap. wieder ein Sprung auf die Beweise für das Daseyn Gottes. Die Größe dieser Idee wird gehörig gewürdiget; aber die ganze Untersuchung ist von allen andern wie abgeschnitten. Man sieht gar nicht, aus welchen Principien sie hervorgeht. Im 8ten Cap. endlich, was das Hauptthema seyn sollte, von der Unsterblichkeit der Seele. Hier die ganz fremdartige Behauptung: die Materie sey nur Erscheinung, Mannichfaltigkeit, Wechsel. Uebrigens einzelne schöne, der Würde des Gegenstandes angemessene Gedanken. „Der Glaube an die Existenz der Seele und an Gott sind über die Beweise erhaben; aber einmal zugelassen, erklären sie alles, und ohne sie ist alles in Finsterniß gehüllt." Ueber die Vereinigung des Leibes und der Seele mehreres Vorzügliche, im Geiste der vorherbestimmten Harmonie Leibnitzens gedacht, oder vielmehr aus dessen Werken geschöpft, die Hr. von Bonstetten unstreitig kannte.

S. 115 folgt wieder ein Anhang, Moral überschrieben, mit einem besonderen Vorworte. „Die Moral findet ihre wahren Principien in der Erkenntniß der bewegenden Kräfte des Menschen.

Ohne Kenntniß der Gesetze der Einbildungskraft und der Intelligenz ist in der Oekonomie des Geistes alles Finsterniß. Die Moral bildet sich aus Gefühlen, Vorstellungen und Handlungen. Die bewegende Kraft der menschlichen Handlungen ist die Einbildungskraft. Der thätige Theil des Menschen ist immer ein Gefühl." Er unterscheidet drei Classen von Gefühlen als bewegenden Kräften: 1) das Gefühl unserer Bedürfnisse, die Basis des Nützlichen, 2) den moralischen Sinn und 3) das Gefühl des Schönen. Jedes von diesen dreien hat seine besonderen Gesetze. Hier wird wieder sehr auf Adam Smith's Theorie verwiesen, aber auch zugleich bemerkt (S. 140), daß man in ihr an nichts glaubt, weil man den Magnet nicht sieht, mit dem er die Gefühle anzieht und abstößt. Setze man aber an die Stelle seines unparteiischen Zuschauers das Bedürfniß der harmonischen Gefühle, das dem moralischen Sinne angeboren ist, so werde über dessen Theorie ein neues Licht verbreitet. „Sechs Triebfedern modificiren unaufhörlich unsere Gefühle: 1) die Gefühle des Andern, 2) unsere eigenen Gefühle, die auf einander wirken, 3) der nervöse Zustand oder die leibliche Organisation, 4) die Ideen, Vorstellungen, 5) der Wille, und 6) eine Tendenz zur Perfectibilität." Diese Momente scheinen uns weder erschöpfend, noch scharf gesondert. „Das Bedürfniß der harmonischen Gefühle ist (S. 153) das belebende Princip der Gesetze der Gerechtigkeit und der Moral, die Seele der fortschreitenden Civilisation und der geselligen Tugenden." „Die Moral besteht (S. 165) in der Kenntniß der Wirkung und Rückwirkung der moralischen Gefühle, betrachtet in ihren Verhältnissen zu dem Wohl der Gesellschaft." Hierauf wiederholt er seine Theorie in einem psychologischen Gemälde des Menschen. „In der Psychologie müsse man erst an die Naturgeschichte der Seele denken, bevor von einem System die Rede seyn könne. Die psychologischen Facta seyen eben so sicher und eben so zahlreich, als die physischen. Jedes Vermögen habe seine eignen Gesetze, und diese verschiedenen Elemente des menschlichen Geistes haben wieder Gesetze, die aus der Combination derselben entspringen." Hierauf folgt wieder eine Abhandlung über die Methode, welche man in den Beweisen für das Daseyn Gottes und der menschlichen Seele angewendet hat. Hier wieder (S. 287) die im Ganzen gewiß nicht unwahre Bemerkung, das nichts entfernter ist von der Experimentalpsychologie, als die neue deutsche Philosophie, welche die Wissenschaft der Thatsachen als Empirism verächtlich zu machen sucht und dafür durch die Dunkelheiten bestraft worden ist, die sich auf ihre Lehre gelegt hat. Dieser ganze Abschnitt enthält viel Interessantes.

Die Schriften von Garrigues, Perrard und Dumarsais können eigentlich mit den beiden angezeigten Werken nicht

in Eine Classe gestellt werden; indessen, um nach und nach eine vollständige Uebersicht des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie in Frankreich zu geben, mögen wenigstens einige Worte hier ihre Stelle finden. Nr. 3 die Schrift von Hrn. Garrigues ist schwer zu charakterisiren. Auf der einen Seite könnte man sagen: es ist hier erreicht, wornach die Andern unbewußt strebten, es ist klar ausgesprochen, was Jene sich selbst verschweigen möchten. Hr. Garrigues hat sich völlig losgesagt von den herrschenden philosophischen Ansichten in Frankreich. Die Frechheit Voltaire's, Condillac's Oberflächlichkeit werden mit dem bezeichnet, was sie sind, es wird die Nothwendigkeit einer speculativen, höheren wissenschaftlichen Ansicht hervorgehoben, und in diesem Bewußtseyn nimmt Hr. Garr. oft einen anmaßenden, verachtenden Ton an. Dagegen dringt er nirgends tiefer ein, er behandelt die Gegenstände cavaliermäßig, die schwersten Probleme entscheidet er mit ein Paar Worten, tritt den jetzt in Frankreich herrschenden politischen Ansichten entgegen, und so finden wir es sehr natürlich, daß seine Theorie des Glücks, wenn sie in demselben Geiste abgefaßt war, kein Glück gemacht hat, wie auch dieser neueste philosophische Versuch wahrscheinlich kein sonderliches machen wird.

Nachdem er in der Einleitung Einiges über den Begriff und die Theile der Philosophie gesagt, wo er die Politik als Moral der Staaten und Gesellschaften bezeichnet, so wie über die Verbindung der Philosophie mit der Religion, wirft er im ersten Theile der Metaphysik einen Blick ins Universum. Die Vereinigung des Leibes und der Seele im Menschen sey Geheimniß. Im Menschen unterscheidet er das Physische, das Intellectuelle und das Moralische. Im 2ten Capitel handelt er von der Existenz Gottes. Diese scheint ihm von allen Wahrheiten die klarste und gewisseste. Man sieht, wie leicht er alles nimmt. Im 3ten Cap. wird die Realität der Objecte vertheidiget gegen die idealistischen Vorstellungsarten. Condillac habe einen sehr beschränkten Gesichtspunct, sein System sey so voll von Fehlern, daß es kaum den Namen der Philosophie verdiene. Es sey Kinderspiel, verlorne Zeit, beschmuztes Papier (S. 52. 53). Der Ursprung der Erkenntnisse sey ganz unerforschlich. Die Vernunft (S. 67) sey das Vermögen par excellence, sie bezeichne alles Schöne, Erhabene in dem Menschen, wodurch er Gott näher kommt. Cap. 4. Die moralischen Ideen und das Gewissen. Besonders gegen Helvetius, Condillac und Adam Smith. Man habe überall über den Pflichten gegen Andere die Pflichten gegen sich selbst und gegen Gott vergessen. S. 73 wird bemerkt: „Es gibt etwas Absolutes. Hierzu gehöre das moralische Gute und Böse. Eine tugendhafte Handlung sey schlechthin gut, ohne alle Rücksicht und unabhängig von dem Willen und der

Macht eines jeden andern Wesens" (S. 75). „Die Regeln unserer Handlungen sind ewig und unveränderlich. Interesse und Tugend sind sehr von einander unterschieden. Das wahre Glück besteht jedoch allein in der Tugend. Das moralisch Gute besteht in Erfüllung einer Pflicht" (S. 87). Cap. 5. Versuch über den menschlichen Verstand. Er theilt alle Ideen (S. 105) in ursprüngliche (primitives) und erworbene (acquises). Die primitiven sind diejenigen, die wir den Sinnen, dem innern Sinn und dem Gewissen verdanken. Cap. 6. Von der Willkür. Die Freiheit ist Thatsache des Bewußtseyns. Hier wird, obgleich flüchtig, doch überall die höhere Natur unsers Wesens hervorgehoben. Cap. 7. Von der Unsterblichkeit der Seele. Sehr ungenügend. Eben so das 8te und 9te über die Religion, besonders die katholische Lehre, zu der sich der Verf. bekennt. Doch auch hier die gute Bemerkung gegen Voltaire, den großen Geist, daß ein großer Geist ohne Wahrheit, für den es nichts Heiliges und Ehrwürdiges gebe, sehr wenig sey. Im zweiten Theile, der Moral, hat uns sehr wenig angesprochen. Auch hier eilt er über alles hinweg. Er spricht sehr viel von Bewunderung des Universums, von Anbetung des Schöpfers rc., ohne zu bedenken, daß dieses ebenfalls nur Floskeln sind ohne Erkenntniß der Welt. Der dritte Theil, die Politik, ist im Geiste der heftigsten Ultra's abgefaßt und dem gegenwärtigen Standpuncte der französischen Nation nicht angemessen.

Nr. 4. Die Schrift von Perrard zeigt, was ein Student vermag. So weit ist es doch bei uns, Gott sey Dank! noch nicht gekommen, daß die Studenten Logiken schreiben, obschon allerdings manche ihre eigene Logik zu haben scheinen. Als ihn seine Mitschüler um die Herausgabe derselben ersuchten, wendete er sich erst an Herrn Lacretelle, und das Zeugniß dieses ersten französischen Historikers entschied für die Herausgabe. Ohne zu untersuchen, ob Hr. Lacretelle ein competenter Richter in philosophischen Sachen ist, müssen wir doch gestehen, daß diese Bearbeitung, wenn sie auch größtentheils aus lateinischen Werken übersetzt ist, ihrem Zweck nicht ganz unangemessen ist. Er handelt von allem dem, was in den gewöhnlichen neueren Compendien der Logik vorgetragen wird. Mit den neueren deutschen Werken über diese Wissenschaft scheint er unbekannt. An Neues ist natürlich nicht zu denken.

Nr. 5, von Dumarsais, ist demselben ähnlich, oder vielmehr, da es das ältere ist, wahrscheinlich eins der Bücher gewesen, die Hr. Perrard mit benutzt hat, ohne es zu nennen, wie das auch bei uns Styl ist. Uebrigens unbedeutend. Phil. Jen.

Fortsetzung folgt.

